ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
YAYINLARI

XC

Ebû Hâmid al-GAZZALÎ

İTİKAD'DA ORTA YOL

(al - İḳtiṣād fi'l - İ'tiḳād)

Önsöz ve Notlarla
Çeviren:

Dr. Kemal IŞIK

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
YAYINLARI

XC

Ebû Hâmid al-GAZZALÎ

İTİKAD'DA ORTA YOL

(al - İḳtiṣād fi'l - İʿtiḳād)

Önsöz ve Notlarla
Çeviren:

Dr. Kemal IŞIK

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - 1971

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ KISIM

İKİNCİ KISIM

ÜÇÜNCÜ KISIM

DÖRDÜNCÜ KISIM

BİRİNCİ BÖLÜM

İKİNCİ BÖLÜM

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Huccetu'l-İslâm lâkabiyle tanınan Ebû Hâmid al-Gazzalî (Ölm. H. 505 /M. 1111), İslâm âleminin büyük bilginlerinden birisidir. O, İslâm ilimlerinin hemen hemen her sahasında birçok eserler yazmış ve yüze yakalşan bu eserleriyle, dünya ölçüsünde büyük bir ün yapmıştır. Tabiatiyle, bizim burada onun başlı başına bir inceleme ve araştırma konusu olan hayatından, düşüncelerinden ve bunları yansıtan eserlerinin tümünden bahsetmemiz mümkün değildir. Esâsen bu konular çeşitli zamanlarda, çeşitli kimseler tarafından ele alınmış ve derinliğine incelenmiştir[1]. Bu itibarla burada biz, sadece onun, tercümesini yaptığımız "*al-İktisâd fi'l-İ'tikâd*" adlı eserinden ve dolayısiyle kelâm ilmi karşısındaki durumundan kısaca bahsetmekle yetineceğiz.

Gazzalî'nin kelâm ilminde başlıca dayanağı İmamu'l-Harameyn al- Cuveynî (Ölm. H. 478 /M. 1085) olmuştur. Ayrıca kendisinin Kadı Ebû Bekir al-Bakıllânî (Ölm. H. 403 /M. 1012)'nin eserlerinden de bü yük ölçüde faydalandığı rivayet edilir[2]. O, kelâm'da genel olarak Eş'arî'nin yolunu tutmuş olmakla beraber, bazı hallerde ondan ayrılmıştır[3]. Gazzalî'ye göre kelâm ilminin gayesi, Ehl-i Sünnet akidesini şüphelerden korumak, onun safiyetini muhafaza etmek ve bu akideyi bozmak, ona birtakım sapık fikirleri karıştırmak isteyen sapıklık ehline karşı koymaktır[4]. Ona göre kelâm, Allah'ın zatından, kıdeminden, fiilî ve zatî sıfatlarından, peygamberlerin, imamların ve sahabenin durumlarından, Âhiret hayatından, Allah'ın görülüp görülmemesi ve benzeri meselelerden bahseden bir ilimdir[5]. Bununla beraber Gazzalî, kelâm ilminin, insanın karşılaştığı inançla ilgili çeşitli güçlükleri çözmek hususunda yeterli bulunmadığını[6], binaenaleyh, kültürsüz kimselerin bu ilimle uğraşmamaları gerektiğini söylemiş-

---

1 Gazzalî'nin hayatı ve çeşitli görüşleri için bak: as-Subkî, *Tabakat aş-Şâfiiyye*, c. IV, s. 101–114, Mısır 1324; az-Zebîdî, *İthâf as-Sâde*, c. I, s. 7–50, Mısır 1311; İbn Hallikân, *Vefayât al-A'yân*, c. III, s. 353–355, Mısır 1357; Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzalî ve Kelâm Felsefesi*. s. 7 vd. Ankara 1970.

2 Bak: İbn Teymiye, *Kitâb Bugyat al-Murtâd fi'r-Radd ala'l-Mutefelsife Va'l-Karamita Va'l-Batıniyye*, *al-Fetâvâ*, c. V, s. 107, Kahire 1359.

3 Bak: Gazzalî, *Faysalu't-Tafrika Beyna'l-İslâm Va'z-Zandaka*, s. 1, Mısır 1325; Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 325, İstanbul 1957.

4 Bak: Gazzalî, *al-Munkiz Min ad-Dalâl*, s. 6, Mısır 1309.

5 Bak: Gazzalî, *ar-Risâlet al-Ladunniyye*, s. 15, Mısır 1328.

6 Bak: Gazzalî, *al-Munkiz Min ad-Dalâl*, s. 7.

tir[7]. Bir eserinde bu konuda daha da ileri giderek, bazı istisnalarla kelâm ilminin öğrenilmesini haram saymıştır. Ona göre, kelâm ilmini ancak zeki ve kültürlü olup, şüpheye düşenlerle, sağlam bir imana, derin bir bilgiye sahip olan ve başkalarını manavî yönden tedavi etmek amacını güden kimse öğrenebilir. Bu durumda olan bir kimsenin, bilmesinde büyük faydalar olduğu için, kelâm ilmini öğrenmesi zorunludur[8]. Gazzalî, yukarıda da görüldüğü gibi, bir eserinde kelâm ilminin öğrenilmesini cahil kimselere haram kılarken, diğer bir eserinde de ilimlerin en şereflisi olduğunu söylemiş ve onu çok övmüştür[9].

Gazzalî diğer ilim dallarında olduğu gibi, sırf kelâmî meselelerden bahseden birçok eserler yazmıştır. Hiç şüphe yoktur ki bu eserler, kelâm ilmi konusunda günümüze kadar devam ede gelen ciddi ve güvenilir kaynak eserlerin en başta gelenlerinden olmuş ve ilmî araştırmalarda bu eserlerden büyük ölçüde faydalanılmıştır.

Bu cümleden olarak, tercümesini yaptığımız "*al-İktisâd fi'l-İ'tikâd*" adlı bu eser, Gazzalî'nin en seçkin eserlerinden birisidir. Bu eserin H. 489 /M. 1095 yılına doğru yazıldığı sanılmaktadır. Eser, "*al-İktisâd fi'l-İ'tikâd*" adından da anlaşılacağı üzere inanç sorunlarını çözümlemektedir. Yazar, bu eserde kelâmî konuları incelerken, hem nakilden ve hem de akıldan gereği kadar faydalanmıştır. Kelâm ilmine dair her türlü sapık görüşleri, ince zekâsı ve derin dinî bilgisi ile reddetmiş ve gerçeği ortaya koymuştur.

Bu eser gerek kelâm ilmi ve gerekse islâm felsefesi bakımından hususi bir önem taşımaktadır. Bu sebeple de islâm ülkelerinde çok okunmuş ve okutulmuştur.

Biz, *al-İktisâd fi'l-İ'tikâd*'ı vatandaşlarımıza ve özellikle din eğitimi yapan okullara faydalı olur ümidi ile Türkçeye tercüme ettik. Tercümemizde sayın Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu ile sayın Doç. Dr. Hüseyin Atay tarafından hazırlanıp 1962 yılında Ankara'da basılan metne dayandık. Metin ile tercümenin kolaylıkla karşılaştırılmasının sağlanması için, metnin sayfa numaralarını tercümemizde sayfa kenarlarında gösterdik. Ayrıca tercüme esnasında tarafımızdan gerekli görülen bazı düzeltme ve ilâveler yapıldığı gibi, gerekli görülen yerlerde de dip notları eklenmiştir.

Bu eserin tercümesi esnasında, bizden kıymetli yardımlarını esirgemiyen sayın Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu'ya ve bu eserin Fakültece yayınlanmasına karar veren Fakülte Yayın Komisyonu sayın üyelerine burada teşekkürlerimi bildirmeyi zevkli bir borç bilirim.

Kemal IŞIK

---

7 Tafsilat için bak: Gazzalî, *İlcâm al-Avâm an İlm al-Kelâm*, İstanbul 1287.
8 Bak: Gazzalî *Faysal at-Tafrika*, s. 20–21.
9 Bak: Gazzalî, *al-Mustasfâ Min İlmi'l-Usûl*, c. I. s. 4–5, Mısır 1356.

MÜELLİFİN ÖNSÖZÜ

Rahmân ve rahîm olan Allah adiyle başlar ve yalnız O'ndan yardım dileriz.

Üstat, imam, Huccet'ul-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed al-Gazzalî -Allah onun ruhunu takdis etsin- şöyle söyledi:

Hamd, temiz kullarından Ehli Sünnet ve hak yolcularını seçen, onları diğer fırkalar arasından lûtuf ve kerem meziyetleriyle ayıran, onlara dinin gerçeklerini gösterecek hidayet nurunu veren, sapık dinsizlerin kökünü yok eden delillerle onları konuşturan, şeytanların vesveselerinden içlerini temizleyen, doğru yoldan sapanların arzularından onların vicdanlarını pak tutan ve hakikat nurları ile onların kalplerini aydınlatan Allah'a mahsustur. Öyle ki bu insanlar, Allah'ın Peygamberi ve seçkin sevgilisi, resullerin efendisi *Muhammed*'in -Allah ona ve ona uyanların hepsine salât etsin- diliyle indirdiği sırlara kavuştular. Onlar aklın gerekçelerini ve şeriatin icaplarını uzlaştırmayı başardılar. Menkul şeriatla, ma'kul gerçek arasında zıddiyet olmadığını incelediler ve anladılar ki, Haşeviye gibi görünüşlere uymayı ve taklitcilikte donup kalmayı gerekli zannedenler, sadece kısa görüşlerine ve zayıfakıllarına dayanmaktadırlar. Kötü niyetleri sebebiyle felsefeciler ve Mutezile'nin müfritleri, Şeriatın keskin delillerini reddedecek derecede akla dayanmakta ileri gittiler. Onların *tefrît*'e ve bunların *ifrata* meyletmeleri temkin ve ihtiyattan uzaktır. İtikad kaidelerinde zarurî ve gerekli şey mutavassıt olanı benimsemek ve doğru yola yönelmektir. Bir şeyin ifrat ve tefriti zemmedilmiştir. Nakil ve haberi taklid etmekle yetinen, düşünme ve araştırma metotlarını inkâr eden bir kimse için doğru yolu bulmak, nasıl kolay olabilir? Böyle bir kimse, Şeriatın mesnedinin, beşeriyetin önderinin (Peygamberin) sözünden ibaret olduğunu bilmez mi? Peygamberin haber verdiği hususlarda onu tasdik eden şey akıldır. Sırf akla uyup onunla yetinen, Şeriatın nuriyle görmeğe çalışmayan ve aydınlanmayan nasıl doğru yolu bulabilir?

Kendisine acizlik ve tutukluk ârız olan akla nasıl güvenilir? Aklın adımlarının kısa sahasının ise, dar ve mahdut olduğu bilinmiyor mu? Akıl ve Şeriatı birleştirerek dağınıklığı yok edemiyen kimse, ne yazık ki kesin surette başarıya ulaşamaz ve sapıklığa düşer. Aklın benzeri, ilaç ve hastalıklardan uzak sağlam gözdür. Kur'an'ın benzeri ise ışıkları yayılan güneştir. Hidayet yolunu isteyerek ahlâkını düzelt. Akıl ve Şeriatın birinden uzak olanlar, ahmaklar arasına katılmış sayılır. Kur'an'ın nuriyle yetinerek akıldan yüz çeviren kimse, gözlerini yumarak güneş ışığına yönelen kimse gibidir. Böyle bir kimse ile körler arasında fark yoktur. Şeriatla bir arada olan akıl, ışık üzerine ışıktır. Özellikle akıl ve Şeriattan birine yan gözle bakan kimse benlik ipine bağlanmıştır.

Ey Ehl-i Sünnet'in inanç prensiplerini öğrenmeyi ve onları kesin delillerle ortaya koymayı arzu eden kimse, Ehl-i Sünnet'ten başka bir fırkanın, Şeriatla inceleme metodunu uzlaştırmayı başaramadığını anlayacaksın. Onların izinden gidip, saflarına girerek, aralarında yer aldığından ve onların fırkasına katıldığından dolayı Allah'a şükret. Belki kıyamet gününde onlarla beraber haşrolunursun.

Allah'tan, sapıklık lekelerinden içlerimizi temizleyip, gerçek nuriyle doldurmasını ve dillerimizi yanlış söz söylemekten tutup, gerçek ve hikmetle konuşturmasını dileriz. O'nun kerem ve ihsanı bol, rahmeti geniştir.

GİRİŞ

Söze kitabın adını açıklıyarak, mukaddime, fasıl ve bölümlerini belirterek başlayalım:

Kitabın ismi, *"al-İktisâd fi'l-İ'tikâd"* dır. Kitabın tertibi, önsöz ve hazırlık mesabesinde olan dört girişle, gaye ve maksadlardan bahseden dört kısımdan ibarettir.

Birinci giriş, bu ilmin dindeki önemini açıklar.

İkinci giriş, onun (Kelâm ilminin) bütün müslümanlar için değil, ancak özel bir taife için önemli olduğunu belirtir.

Üçüncü giriş, onun farz-ı ayn ilmayıp farz-ı kifâye olduğunu açıklar.

Dördüncü giriş, bu kitapta zikrettiğim delillerin metotlarını tafsilatlandırır.

Bizim asıl kasdettiğimiz dört kısımdır ki, bunların hepsi de Yüce Allah hakkındadır. Biz kâinatı yer, gök, cisim ve âlem olarak değil, Allahın bir yaratığı olarak düşünürüz.

Peygamberi -Ona selâm olsun- faziletli, âlim ve şerefli bir insan olmasından daha çok, Allah'ın bir elçisi olarak düşünürüz. Biz onun sözlerini sadece ifadeler, hitaplar ve deyişler olarak değil, kendisi vasıtasiyle Yüce Allah'tan gelen bildiriler olarak telakkî ederiz. Allah hakkında düşünmek bahis konusudur; ondan başka gaye yoktur. Bu ilmin bütün konuları, Allah'ın zatı, sıfatları, fiilleri, elşisi vasıtasiyle bize gelen bildirileri hakkındaki düşüncelerden ibarettir. Bunların hepsi dört kısımda toplanır:

Birinci kısım, Yüce Allah'ın zatını düşünmeğe dairdir. Burada, Allah'ın varlığını, kadîm ve bakî olduğunu, cevher, cisim, araz, sınırlı, yönlü olmadığını, bilindiği üzere görülebileceğini ve bir olduğunu açıklayacağız. Yüce Allah dilerse, bu on davayı bu kısımda ele alacağız.

İkinci kısım, Yüce Allah'ın sıfatlarına dairdir. Burada O'nun hayy, âlim, kadir, mürîd, görücü, işitici ve mütekellim olduğunu ve hayat, ilim, kudret, irade, görme, işitme ve kelâm sıfatları bulunduğunu açıklayacağız. Aynı zamanda bu sıfatların hükümlerini, icaplarını, ayrıldıkları ve birleştikleri yönleri, zat üzerine ilâve, kadîm ve zat ile kaim olduklarını ve mezkûr sıfatlardan hiç birinin sonradan meydana gelmediğini zikredeceğiz.

Üçüncü kısım, Yüce Allah'ın fiilleri hakkındadır. Burada yedi mesele vardır: Yüce Allah, insanları sorumlu tutmak, yaratmak, mesuliyete göre sevap vermek, insanların menfaatlarını gözetmek mecburiyetinde değildir. İnsana gücü yetmiyeceği teklifi yüklemek Allah için imkânsız olamaz. Allah'ın gönahkârları cezalandırması mecburî olmadığı gibi, Peygamberler göndermesi de imkân dışında değildir. Bilâkis bunların hepsi mümkündür. Bu kısmın başlangıcında vacip, hasen ve kabîh kelimelerinin mânalarını belirteceğiz.

Dördüncü kısım, Allah'ın elçilerine, Peygamberin -Allah'ın selâtı ve selâmı ona olsun- vasıtasiyle bize bildirilen haşr, neşr, cennet, cehennem, şefaat, kabir azabı, mizan ve sırat gibi meselelere dairdir. Bunlar dört bölüme ayrılır:

Birinci bölüm, Peygamberimiz *Muhammed*'in -Allah'ın selâtı ve selâmı ona olsun- nübüvvetini ispata dairdir.

İkinci bölüm, Peygamber vasıtasiyle bildirilen Âhiret işlerinden baseder.

Üçüncü bölüm, halifelik ve onun şartları hakkındadır.

Dördüncü bölüm, sapık fırkaların küfrünü gösteren kaideleri açıklar.

Birinci giriş:

Bu kısım, bu ilimle meşguliyetin dinde önemli olduğunun açıklanmasına dairdir: İlim ve amelden hangisi olursa olsun, önemli olmayan bir şeye gayret sarfetmek ve lüzumsuz şeylerle vakit geçirmek, sapıklığın ve zararın son mertebesidir. Faydasız ilimden Allah'a sığınırız.

Bütün insanlar için en önemli şey, sürekli bedbahtlıktan sakınmak ve sonsuz saadete kavuşmaktır. Peygamberler gelip Yüce Allah'ın, kullarının fiilleri, sözleri ve inançları üzerinde hak ve alâkası olduğunu

insanlara tebliğ ettiler. Doğru söylemeyen, vicdanı hakka dayanmayan hareketleri adaletle süslenmeyen kimsenin gideceği yerin Cehennem ve sonunun da helâk olacağını haber verdiler. Bununla beraber sadece haberlerle yetinmediler; bilâkis beşer kudretinin üstünde harikulâde, hayret verici hadiseler ve alışılmamış işlerle doğruluklarını ispat ettiler. Bu işleri gören veya kesin haberlerle peygamberlerin durumlarını işiten kimse, onların doğruluklarına inanır. Belki san'at hünerlerinden mucizeleri ayırmak hususunda düşünmeğe başlamadan önce ilk işitişte onların doğruluğunu anlar. Bu açık kanaat veya zorunlu bilgi, kalbin huzurunu kaçırıp onu duygu ve korkuyla doldurur; araştırma ve düşünceye sevkederek, kalbin karar ve sükûnunu selbeder; gevşekliğin ve ihmalciliğin sonucundan sakındırır; ölümün muhakkak geleceğini, ölümden sonraki hadiselerin insanlardan gizli kaldığını ve peygamberlerin haber verdikleri şeylerin imkân dahilinde olduğunu tesbit eder. Bir işe sarılmak, bu işin hakikatini açıklamakta gevşekliği terketmekle olur. Doğruluklarını ortaya koymak hususunda mucize gösteren bu peygamberler, -sözlerinin gerçekliği incelenmeden bile- bulunduğumuz yerden veya evimizden çıkarken, yırtıcı bir hayvanın evimize girdiğini, ondan korunmamız ve sakınmamız lâzım geldiğini haber veren bir kimseden daha az güvenilir değillerdir.

Sadece işitmekle, verilen haberin imkân dahilinde olduğunu anlarsak, eve girmeğe uğraşmayız. Aksine elimizden geldiği kadar oraya girmekten sakınmağa çalışırız. Halbuki ölüm kesin olarak gelecektir. Bu duruma göre, ölümden sonra vuku bulacak hadiselerden korunmak, nasıl önemli olmaz? O halde görevlerin en önemlisi, ilk anda zihne doğan ve düşüncenin kabul ettiği peygamberlerin sözünün, bizatihi imkânsız veya kesin gerçek olup olmadığını araştırmaktır. Peygamberin sözünün hülasası şudur: "Rabbiniz size bir takım vazifeler yüklemiştir. Onları terkettiğiniz takdirde sizi cezalandıracak, işlediğiniz takdirde ise size mükâfat verecektir. Bunları açıklamam için beni size elçi olarak gönderdi". Artık bir Rabbimizin var olup olmadığını bilmemiz gerekmektedir. Eğer varsa, elçiler gönderecek, teklif yapacak, yasak edecek ve emir verecek surette konuşması mümkün müdür? Konuşması mümkünse, itaat yahut isyan ettiğimiz zaman, bizi mükâfatlandrmağa veya cezalandırmağa kadir midir? Kadir ise, "ben size elçi olarak gönderildim" diyen bu şahıs sözünde doğru mudur? Bunlar bize malûm olduğu takdirde, akıllı kimselersek sakınmamız, kendimizi düşünmemiz ve sonsuz Âhirete mukabil, geçici olan bu dünyayı küçük görmemiz gerekir. Akıllı kimse, bir işin başlangıcını değil, sonucunu düşünür.

Bu ilmin amacı, fihristte açıkladığımız gibi, Yüce Allah'ın varlığı, sıfatları, fiilleri ve peygamberlerin doğruluğu hakkında deliller vermektir. Bunların hepsi düşünen bir kimse için kaçınılmaz surette önemlidir.

Eğer, "ben bu gibi meselelere karşı içimde duyduğumu inkâr ediyor değilim, fakat bunun, doğuş ve yaratılış mahsulü mü yahut aklın gerektirdiği bir şey mi veya Şeriatın bir icabı mı olduğunu bilmiyorum; çünkü zorunlu kavramları anlamak hususunda münakaşalar vardır" dersen, işte bunu, bu kitabın sonunda zorunlu kavramlara temas ettiğimiz zaman öğreneceksin. Şimdi bununla uğraşmak faydasızdır. Bu merak sabit olduktan sonra, kurtulma çaresini aramaktan başka yol yoktur. Boş şeylere yönelen kimse, saldırma âdeti olan bir yılan veya akrebin sağdan veya soldan geldiğini anlamak için, kaçmağa kadir olduğu halde yerinde duran ve neticede bunlardan biri tarafından sokulan kimseye benzer. Bu, kültürsüz ve ahmak kimselerin yapacağı işlerdendir. Önemli ve aslî görevleri ihmal ederek, boş şeylerle uğraşmaktan Allah'a sığınırız.

İkinci giriş:

Bu giriş, kelâm ilmiyle meşgul olmağa dairdir. Bu ilim bizatihi önemli ise de, bazı kimseler için önemli değildir. Onların bu ilimle meşgul olmamaları gerekir [1]. Bu ilimde ele alacağımız delillerin, kalp hastalıklarını tedavi eden ilaçlar gibi oldukları bilinmelidir. Bu ilaçları kullanan doktor, sağlam fikirli, keskin görüşlü ve maharetli değilse, faydadan çok zarar verir. Bu kitabın muhteviyatını öğrenmek ve bu ilimlerden istifade etmek isteyen kimse, insanların dört fırkaya ayrıldığını bilmelidir.

Birinci fırka: Bunlar, Allah'a inanan, peygamberi tasdik eden, onun elçiliğinin gerçekliğine iman eden ve bu imanı vicdanına yerleştirip ibadetle yahut hergangi bir işle meşgul olan taifedir. Bunların, bu ilmi öğrenmeleri hususunda zihinleri karıştırılmaksızın, oldukları gibi bırakılmaları gerekir. Peygamber -Allah'ın duaları onun üzerine olsun- Araplara hitap ederken, tasdikten daha fazla bir şey istemedi. O, iman ve taklidî inançla kesin delillere dayanan sağlam iman arasında fark gözetmedi. Bu, Peygamberin, kendisini tasdik etmekte çabuk davranan görgüsüz Arapların imanını tezkiye hususunda takındığı

1 Bu görüşü, müellifin "*Faysalu't-Tafrika*" adlı eserindeki görüşleriyle karşılaştır. Bak: *anılan eser*, s. 69-71, Mısır 1319 /1901.

tavırdan zorunlu olarak anlaşılmaktadır. Onların tasdiki, araştırma ve delille değil, belki doğruya boyun eğmeğe ve gerçeği kabul etmeğe rehberlik eden, kalplere işlemiş karine ve doğuşlarla hasıl olmuştur. İşte bunlar gerçekten müminlerdir. Bunların inançlarını karıştırmamak lâzımdır. Bu deliller, bu delillere yapılan itirazlar ve bu itirazlara verilen cevaplar, onlara okunduğu zaman zihinlerine bir müşkilin takılıp, hakim olmasından emin olunmaz ve verilmiş olan cevaplar da bu müşkili ortadan kaldırmayabilir. Bundan dolayı Sahabe'nin tetkik, tedris ve kitap yazmak suretiyle bu ilimle meşgul oldukları rivayet edilmedi. Bilâkis Sahabe'nin meşguliyeti, ibadet etmek, ibadeti tavsiye etmek ve halkı hareketlerinde, işlerinde ve yaşayışlarında faydalı ve doğru şeylere yönetmekti.

İkinci fırka: Bunlar kâfir ve bid'atçiler gibi, hakka inanmaktan yüz çeviren kimselerdir. Bunlardan, küçüklüğünden geçkin yaşına kadar yanlışa alışmış, taklitte donup kalmış, aklı zayıf, kuru ve kaba olanlara, ancak kılıç ve kırbaç tesir eder. Kâfirlerin çoğu kılıç korkusu altında müslüman olmuşlardır. Çünkü Allah, kesin delillerle yapılamayan şeyi kılıç ve mızraklarla yapar. Bundan dolayı tarihî hadiseleri incelediğin zaman, müslümanlarla kâfirler arasında yapılan savaşda bilhassa sapık gurubun yenilerek boyun eğdiklerini görürsün. Münakaşa ve münazara toplantılarının daima ışrar ve inadla neticelendiğine de şahit olursun. Zikrettiğimiz şeyin, aklın ve kesin delilin değerini düşürmek demek olduğunu zannetme. Aklın ışığı, Allah'ın ancak nadir kullarına verdiği bir nimettir. Halkın çoğuna kusur ve cehalet hakimdir. Bunlar kusurlarından dolayı, yarasa kuşlarının gözleri güneş ışığını idrak edemediği gibi, kesin aklî delilleri kavrayamazlar. Gül kokusunun, gübre böceğine zarar verdiği gibi bunlara da ilim zarar verir. Bu hususta *Şafiî* -Allah ondan razı olsun ve onu hoşnut etsin- şöyle söylemişti: Kim ahmaklara ilim öğretmeğe kalkışırsa, onu zayi etmiş olur; ilmi lâyık olanlara vermekten kaçınan ise, zulmetmiş olur.

Üçüncü fırka: Bu fırkaya mensup olanlar, hakka taklit yoliyle ve işiterek inanmışlardır. Fakat bunlar, yaratılıştan zekâ ve anlayış özelliklerine sahip kılınmışlardır.

Bunlar, ya kendiliklerinden, inançlarına şüphe veren ve huzurlarını kaçıran bir takım güçlüklerin farkına varmışlar, yahut da işittikleri her hangi bir şüpheyle zihinlerini yormuşlardır. Şüphelerini gidermek ve huzurlarını iade hususunda, bunlara mümkün mertebe kendilerince makbul ve ikna edici olan sözlerle güzel muamele etmek lâzımdır. Bu

türlü muamele, bir fikri imkânsız ve çirkin bulmak, âyet veya hadîs okumak yahut onlarca faziletli meşhur bir kimsenin sözünü nakletmekle olur. Bir kimsenin şüphesi, bu gibi sözlerle giderilirse, münazara kaidelerine göre deliller ileri sürmek gerekmez. Çünkü bu gibi hareket, belki ona yeni müşkiller çıkarır. Eğer o zeki ve anlayışlı ise, onu ancak gerçek ölçüsüne dayanan sözler ikna eder. Bu takdirde hakikî delil ona söylenebilir. Bunu da ihtiyaca göre ifa etmek ve bilhassa müşkilat çıkan hususlara munhasır kılmak gerekir.

Dördüncü fırka: Bunlar, zekâ ve anlayış meziyetleri olan, inançlarına gelen şüphe sebebiyle gerçeği kabul etmeleri beklenebilen veya doğuş ve yaratılış itibariyle şüpheciliğe temayül eden sapık insanlardan ibarettir. Bu gibi insanları gerçeğe yöneltmek ve doğru inanca ulaştırmak için inad ve münakaşaya meydan vermeksizin, onlara iyi muamele yapmak lâzımdır. Çünkü münakaşa, sapıklığın sebeplerini artırarak israr ve inadın amillerini harekete getirir. Birçok yanlış bilgiler, hak ehlinin cahillerinden bir gurubun taassubu yüzünden kültürsüz kimselerin kalbinde yer etmiştir. Çünkü bunlar, gerçeği sert bir tavırla ve dil uzatmak suretiyle ortaya koydular. Muarızların zayıflarına alay ve hakaret gözüyle baktılar. Bu yüzden onların kalplerinde muhalefet ve inat sebepleri harekete geldi ve içlerinde batıl itikatlar yerleşti. Neticede yanlışlığı açık olan bu batıl itikatları yok etmek, güzel muamele yapan âlimler için güç oldu. Öyle ki, bu taassup, insanın hayatta sükuttan sonra konuşmağa başladığı anda telaffuz ettiği harflerin kadîm olduğuna inanan bir taifenin türemesine sebebiyet verdi[2]. Eğer şeytan, taassub ve inat yoliyle heva ve hevese kapılanlara hakim olmasaydı, bu gibi itikatlar, akıllı kimselerin şöyle dursun delilerin bile kalbine nüfuz edemezlerdi. Mücadele ve inatcılık tedavisi mümkün olmayan müzmin bir hastalıktır. Dindar kimse gücü yettiği kadar sakınarak kin ve öfkeyi bırakmalıdır. Allah'ın bütün yaratıklarına merhamet gözüyle bakmalıdır. Bu ümmetten sapıklığa düşenleri irşat etmek için iyilik ve yumuşaklık yoluna baş vurmalıdır. Sapıtanın sapıklığını harekete getirecek kabalıklardan kendini korumalıdır. Taassub ve inadın devamlılığını sağlayacak sebepleri harekete getirmenin, sapıklığın kökleşmesine yardım edeceğini ve kıyamet gününde bu hareketinden sorumlu tutulacağını bilmelidir.

---

2 Burada Gazzalî, Kur'an'ın kadîm ve fakat ses ve harflerin yaratılmış olduğunu ima ediyor. Ona göre Kur'an'ın aslı kadîm olmakla beraber, onu telaffuz ederken meydana gelen ses ve harfler yaratılmıştır. Çeviren.

Üçüncü giriş:

Bu giriş, ilimle uğraşmanın farz-ı kifâye olduğuna dairdir:

Bu ilimde derinleşmenin ve onun bütün teferruatı ile uğraşmanın **farz-ı ayın** olmayıp **farz-ı kifâye** olduğu bilinmelidir[3]. Farz-ı ayın olmadığının delili ikinci girişte açıklanmıştı. Çünkü bütün insanlara ancak kesin inancın lâzım olduğu ve imana dair şüphelerden kalbi temizlemenin gerektiği belirtilmişti. Ancak kendine şüphe ârız olan kimsenin şüphesini gidermesi farz-ı ayındır. Fırkaların çoğuna fayda yerine zarar verdiği halde, bu ilimle uğraşmanın niçin farz-ı kifâye olduğunu[4] sorarsan, nadiren vuku bulan şüphelere düşülebileceğinden ve iman esaslariyle ilgili şüphelerin giderilmesi gerektiğinden daha önce bahsedildiğini hatırla. Batılda israr eden ve delilleri anlamağa zekâsı müsait olan kimseyi delille hakka davet etmek dinde önemlidir. Bir sapığın türemesi ve şüpheler ortaya atarak, doğru yolda olanları saptımağa yeltenmesi mümkündür. Böyle bir kimsenin şüphesine karşı koymak isteyenin, bu şüpheyi açıklaması ve onun sapıklığa teşvikine muhalefet etmesi lâzımdır. Bu da ilimsiz mümkün değildir. Bu gibi hadiseler her memlekette olur. Her memlekette ve her yerde sapıklık propagandacılarına karşı koyacak, haktan ayrılanları geri çevirecek, şüphenin tesirlerinden Ehl-i Sünnetin kalplerini temizleyecek ve bu ilimle meşgul olarak, hakkı koruyacak bir kimsenin bulunması zarurîdir[5]. Fakîhsiz ve doktorsuz kalan bir memleket gibi, böyle bir âlimden mahrum olan memleketin bütün ahalisi, bu mahrumiyetten sorumludur. Evet bir kimse **fıkıh** veya **ilm-i kelâm**[6] öğrenmeye kendini kabi-

---

3 Bak: *Gazzalî, İhyâ Ulûm ad-Dîn,* C. I, s. 95, İstikâmet Matbaası, Mısır.

4 Bak: *al-İhyâ,* C. I. s. 97.

5 Bak: *al-Munkiz mina'd-Dalâl,* s. 6; *al-İhyâ,* C. I, S. 98-99.

6 Gazzalî, *al-Munkiz Min ad-Dalâl* adlı eserinde kelâm ilminin amacını "Ehl-i Sünnet akidesini korumak ve bu akideyi karıştırmak isteyen sapıklık ehline karşı koymak" diye anlatmaktadır (*al-Munkiz,* s. 6, Kahire 1309). *ar-Risâlet al-Ladunniyye*'de ise kelâmın Allah'ın zatından, kıdeminden, fi'lî ve zatî sıfatlarından, peygamberlerin, imamların ve sahabenin durumlarından, Âhiret hayatından ve Allah'ın görünmesi meselesinden bahsettiğini kaydetmektedir (*ar-Risâlet al-Ladunniyye,* s. 15). Gazzalî, *"İlcâm al-Avâm an İlm al-Kelâm"* adlı eserinde kültürsüz kimselerin kelâmla uğraşmalarını hoş bulmamıştır. *İhyâ*'da ise, kelâm ilminin mükâşefe ilmine perde olacağını söylemiştir (*İhyâ Ulûm ad-Dîn,* c. I, s. 22-23, İstikâmet Matbaası, Mısır). *Faysal at-Tafrika*'da ise bazı istisnalarla kelâm ilminin öğrenilmesini haram saymıştır. İstisnaen kelâm ilmini incelemesi gereken kimseler şunlardır:

1- Zeki ve okumuş olup, şüpheye düşen kimseler.

2- İmanı sağlam, ilmi derin ve gayesi başkalarını manen tedavi etmek olan kimse (*Faysal at-Tafrika Beyn al-İslâm Va'z-Zandaka,* s. 20-21, Mısır 1325). Buna karşılık Gazzalî'nin *al-Mustasfâ*'da kelâm ilmini çok övdüğüne ve ilimler arasında ona en şerefli yeri ayırdığına tanık olmaktayız (*al-Mustasfâ Min İlm al-Usûl,* c. I, s. 4-5, Mısır 1356). Çeviren.

liyetli görürse, memleketinde bu ilimleri bilen başka birisi de yoksa, ikisini de öğrenmeğe zamanı yetmiyorsa ve hangisiyle meşgul olmasının gerektiğini sorarsa, ona fıkıhla[7] iştigal etmesinin zarurî olduğunu söyleriz. Çünkü fıkha dair hadiseler daha çok ve ona olan ihtiyaç daha umumîdir. Herkes gündüz ve gecesinde fıkha muhtaçtır. İlm-i kelâmla ilgili şüphelerin vukuu, fıkhî hadiselere nisbetle mahduttur. Nitekim doktorsuz ve fakîhsiz olan bir memlekette fıkıhla meşgul olmak daha önemlidir. Çünkü her tabakadan bütün halkın fıkha ihtiyacı vardır. Halbuki doktorlara sağlam insanların ihtiyacı yoktur. Hastalar ise, sıhhatlılara nisbetle çok azdır. Hasta, doktordan müstağni olmadığı gibi, fıkıhtan da mustağni değildir. O fanî hayatı için tıbba ve ebedî hayatı için de fıkha muhtaçtır. İki hayat arasında ne kadar fark vardır? Tıbbın faydasını fıkhın faydasiyle mukayese edersen, bu ilimlerden hangisinin faydalı olduğunu anlarsın. *Sahabe*'nin görüşme ve anlaşmalarda müracaat ettikleri fıkhın, ilimlerin en ehemmiyetlisi olduğunu delillerle bilirsin. İlm-i kelâm asıldır ve fıkıh da onun bir dalıdır diyerek, ilm-i kelâma lüzumundan fazla kıymet veren bir kimsenin tehdidi seni aldatmasın. Bu söz gerçekse de, burada bir fayda temin etmez. Asıl olan şey, doğru inanç ve kesin tasdiktir. Bu da taklitle olabilir. münazaranın inceliklerine ve delillere fazla ihtiyaç yoktur. Doktor bile bazan aldatır ve der ki, senin varlığın, cömertliğin ve sıhhatın benim sanatıma dayanmakta olup, hayatın bana bağlıdır; evvelâ hayat, sıhhat ve sonra dinle meşgul olmak gerekir. Bu sözle neyin kasdedildiği gizli değildir. Yukarıda buna işaret etmiştik[8].

Dördüncü giriş:

Bu giriş ise, bu kitapta takip ettiğimiz metodun açıklanmasına dairdir:

---

7 Gazzalî'nin fıkıh ilmi hakkındaki görüşü çeşitli eserlerine göre değişmektedir. *ar-Risâlet al-Ladunniyye*'de (s. 15) fıkhı şer'î ilimler arasında göstermiştir. *al-Mustasfâ*'da (c. I, s. 2-3) ise fıkıh hem şer'î, hem de aklî olan ilimler arasında yer almıştır. Ayrıca Gazzalî, *İhyâ*'nın bir yerinde fıkıh ilminin dünyevî bir ilim olduğunu ve fıkıhla uğraşanların da dünya âlimi sayılacaklarını söylemiştir (*İhyâ*, c.I,s. 17). Aynı eserin diğer bir yerinde ise fıkıh ilmini hem dünyevî, hem de dinî bir ilim olarak göstermek istemiştir (*İhyâ*, c. I, s. 19). Buna mukabil, Onun *al-Mustasfâ*'da fıkıh ilmini çok övdüğü de görülmektedir (*al-Mustasfâ*, c. I, s. 3). Gazzalî, *al-İktisâd fi'l-İtikâd*'da ise metinden de anlaşılacağı üzere fıkhın farz -ı kifâye olduğunu açıklamıştır. Çeviren.

8 Bak: *al-İhyâ*, C. I, s. 97 vd.

Malûmdur ki, metotlar çeşitlidir. Bunların bir kısmını "*Mihekk an-Nazar*"[9] adlı kitapta zikrettik. "*Mi'yâr al-İlm*"[10] adlı kitapta ise, bu hususta geniş malûmat verdik. Fakat bu kitapta ise, açıklamak, özetlemek ve sözü uzatmamak kastiyle karışık usluplardan ve kapalı yollardan kaçınacağız. Şu üç metodu zikretmekle yetineceğiz:

Birinci metot, sebr ve taksimdir. Bir şeyi iki kısımdan ibaret sayarız. Bu kısımlardan birinin batıl olduğu ortaya konunca, diğerinin sabit olduğunu öğrenmiş oluruz. Meselâ: Âlem ya hâdis'tir yahut kadîmdir. Âlemin kadîm olması imkânsızdır. O halde âlemin hâdis olduğunda şüphe yoktur. Bu netice, diğer iki önermeden elde ettiğimiz bir hüküm ve ulaşmak istediğimiz gayedir. Bu önermelerden biri, "âlem ya kadîmdir veya hâdistir" sözüdür. Bu şekilde tahdid edici hüküm bir bilgidir. İkincisi, "âlemin kadîm olması muhaldır" sözümüz dür. Bu da başka bir bilgidir. Üçüncüsü, bu iki önermeden çıkan "hâdis olma" neticesidir. Her bilgi ancak asıl olan iki önermeden faydalanılarak elde edilir. Fakat asıl olan, bu iki önerme arasında özel şart ve şekillere göre münasebetin bulunması zorunluluğudur. Bu münasebet, şarta göre kurulursa, netice olan üçüncü bilgiyi verir. Bu üçüncü bilgiye, bir hasım karşısındaysak dava, değilsek, düşünen kimsenin istediği şey mânasına gaye deriz. Buna fayda dediğimiz gibi, iki asla nisbetle fer'i de diyebiliriz. Çünkü bu bilgi, bu iki önermeden çıkmıştır. Hasım asıl olan iki önermeyi kabul ettiği takdirde, bunlardan çıkan fer'i de kabul etmek mecburiyetinde kalır. Bu da davanın doğruluğunu gösterir.

İkinci metot, iki asıl önermeyi başka bir surette tertip etmektir: Meselâ: Olaylardan hâli olmayan her şey hâdistir. Bu asıl önermelerden biridir. Âlem olaylardan hâli değildir. Bu da diğer önermedir. Bundan davamız olan "âlemin hâdis olduğu" neticesi çıkar. Aranılan da budur. Hasmın, iki asıl önermeyi kabul ettikten sonra neticenin doğruluğunu inkâr edeceği akla gelebilir mi? Şayet biraz düşünürsen, bunu inkâr edemiyeceğini kesin olarak anlarsın.

9 Gazzalî'nin *Mihekk an-Nazar* adlı eseri, mantık hakkındadır. Bu eseri Bağdâd'da bulunduğu sıralarda H. 487-488 yıllarında yazdığı anlaşılmaktadır (Bak: Maurice Bouyges, *Essai de Chronologie Des Oeuvres de al Gazalî*, s. 27, Beyrouth). Bununla beraber Louis Massignon bu eseri H. 495-505 yılları arasında yazılan kitaplar arasında göstermektedir. (Bak: *Recueil de Textes İnédits*, s. 93, Paris 1929). Gazzâlî, *al-İktisâd*'da olduğu gibi *al-Mustasfâ*'da da *Mihekk an-Nazar*'dan bahsetmektedir (*al-Mustasfâ* c. I, s. 7). Çeviren.

10 *Mi'yâr al-İlm* de Gazzalî'nin mantığa dair bir eseridir. Bu eserin *Mihekk an-Nazar*'dan az önce yazıldığı anlaşılmaktadır. *Mihekk an-Nazar*'da (s. 133, Mısır baskısı) *Mizân al-Amel*'de (s. 3, Mısır 1328) ve *al-Mustasfa*'da (c. I, s. 27) *Mi'yâr al-İlm*'den bahsedilmektedir. Çeviren.

Üçüncü metot, kendi davamıza temas etmeksizin hasmın davasının imkânsızlığını, bunun muhalle neticeleneceğini ve muhalle neticelenenin şüphesiz muhal olacağını ortaya koymaktadır. Meselâ: Hasmın "feleğin dönüşleri sonsuzdur" sözü doğru olursa, "sonsuzluk sonlu olup nihayet bulur" diyenin sözünün de doğruluğu gerekir. Halbuki bu ikinci hüküm muhaldir. O halde, bu ikinci hükmü gerektiren birinci hüküm de muhaldir. Hasmın davası da budur. Burada iki hasım vardır. Bunlardan biri, "feleğin dönüşleri sonsuzsa, sonsuz olan son bulur" sözüdür. Biz ise feleğin dönüşlerinin sonsuzluğu davasına dayanarak, sonsuz olanın son bulacağına hükmediyor ve bunu iddia ediyoruz. Hasmın bunu kabul etmesi veya ben bunun gerektiğini teslim etmiyorum diyerek inkârda bulunması düşünülebilir. İkincisi, bu gerekmenin muhal olduğu sözüdür. Bu da bir asıldır. Hasmın "birinci aslı kabul ettim, fakat bu ikinci aslı kabul etmiyorum" diyerek inkârda bulunması da mümkündür. Bu da, sonsuzluğun son bulmasının imkânsızlığını iddia etmektir. Eğer hasım iki aslı kabul etmiş olsaydı, bu asılların gerektirdiği üçüncü hükmü de kabul etmek zorunda kalırdı. Bu ise, muhale varan davasının imkânsızlığını kabul etmektir. İstidlala dair olan üç metot bunlardır. Bu metotlarla bilgi elde edilebileceği şüphesiz açıktır. Elde etmek istenilen bilgiye medlûl ve bu bilgiyi gerektiren iki aslın birleşmesine delil denir. İki aslın birleşmesinden istenilen bilginin doğma tarzını bilmek, delilin delâlet etme tarzını bilmek demektir. Zihinde iki aslı hazırlamaktan ibaret olan fikir ve bu iki asıldan doğan üçüncü bilginin doğma tarzını anlama isteği, düşünmeyi meydana getirir.

O halde, istenilen bilgiyi kavramak için insana iki vazife düşmektedir. Birincisi, iki aslı zihinde hazır bulundurmaktır. Buna fikir denir. Diğeri, bu iki aslın birleşmesinden istenilen bilginin doğuş tarzını anlamak arzusudur. Buna da istek denir. Bunun için düşünmenin tarifini yapan kimse, birinci vazifeye göre ona fikir, ikinci vazifeye göre ise, bilgi isteği veya zannın kuvvetlenmesi der. İki vazifeye göre düşünme, kendisiyle ilim veya kuvvetli zan elde edilen fikirdir. Delili, medlûlu, delâlet etme şeklini ve düşünmenin hakikatını böylece anlamalısın. Susamış kimsenin susuzluğunu gidermiyen ve istek sahibinin isteğine cevap vermeyen dolaşık ifadeler ve lüzumsuz sözlerle dolu karalamalardan ibaret olan kağıtlara ehemmiyet verme. Bu özlü sözlerin değerini, ancak bir çok eserleri gözden geçirdikten sonra maksadına ulaşamayan kimse anlayabilir. Bundan sonra düşünmenin tarifi hakkında söylenenlerin doğrusunu aramaya koyulursan, bu senin söylenilenlerden bir nasip almadığına ve bir şey elde etmediğine delalet eder. Eğer

sen hususî bir surette tertiplenmiş iki asıl bilgiyle, bu asıllardan çıkan üçüncü bilgiden ibaret üç bilginin mevcut olduğunu kabul edersen, sana sadece iki vazife düşmektedir: Birincisi, iki bilgiyi zihinde hazır bulundurmaktır. İkincisi, bu bilgiden üçüncü bilginin doğuş şeklini bilmektir. Sen düşünme sözüyle iki bilgiyi hazırlamaktan ibaret olan fikri yahut üçüncü bilginin doğma şeklini öğrenmek için sarfedilen çabayı veya her iki işlemi birlikte kasdetmekte serbestsin. İfade şekilleri muhayyerdir. İstilahlar hakkında münakaşa edilmez. "Benim gayem, kelâmcıların istilahlarını bilmektir; onlar düşünmeden, neyi kasdetmişlerdir" dersen, bilmelisin ki, bir kimsenin düşünmeyi, fikirle, diğerinin netice çıkarmak arzusuyla ve bir başkasının kendisiyle netice çıkarılan fikirle tarif ettiğini işittiğin takdirde, üç türlü istilah kullandıklarından şüphe etmezsin. Bu incelikleri kavramayarak, düşünmenin tarifi hakkında ihtilaflı bir meseleymiş gibi faraziye ileri süren kimsenin haline hayret etmek lâzımdır.

Böyle bir kimse, tariflerden birinin doğruluğunu ileri sürebilir; halbuki bu tariflerden mâkul, mânalı olanlar hakkında ihtilaf bulunmadığı ve istilahlar üzerinde münakaşa yapmanın mânasızlığı bazan bilinmez. Dikkat edip doğru yolu bulursan, birçok yanlışlıkların, mânaları lâfızlarda arayan sapıklardan doğduğunu kesin olarak bilirsin. Halbuki bu hususta insanın vazifesi, evvelâ mânaları tesbit etmek, sonra lâfızları incelemektir. Böylece insan lâfızların istilahlardan ibaret olduğunu ve onlarla mânaların değişmeyeceğini bilir. Fakat muvaffakiyetten nasibi olmayan yoldan çıkar ve araştırmayı terkeder. "Hasım bu iki aslı bu surette kabul ettiği takdirde, neticenin doğru olacağından şüphe etmiyorum, fakat hasmın bu iki aslı kabul etme mecburiyeti nerden çıkıyor, zorunlu olarak kabul etmesi gereken bu asılları nereden alıyorsun" dersen, bunların müteaddit kavramları olduğunu bilmen icabeder. Fakat biz, bu kitapta kullanacağımız kavramların altıyı geçmemesine çalışacağız:

Birincisi, iç ve dış müşahedeye dayanan kavramlar demek olan hissiyattır. Meselâ: "Her olayın bir sebebi vardır; âlemde bir çok olaylar vukua gelmektedir; o halde bu olayların bir sebebinin var olması icabeder" dediğimiz zaman, "âlemde bir çok olaylar vukua gelmektedir" sözü hasmın kabul etmek mecburiyetinde olduğu bir asıldır. Çünkü dış müşahede ile hayvan, bitki, bulut, yağmur gibi varlıklar ve ses, renk gibi arazlar idrâk edilir ve bunların yer değiştirdiklerine şahit olunur. Yer değiştirme ise, bir olaydır. Biz burada belli bir olaydan bahsetmediğimiz gibi, olayın cevher veya araz, yer değiştirme veya

başka bir şey olduğunu da tayin etmedik. Bunun gibi, iç müşahede ile kalp ve bedende hasıl olan elem, neşe ve üzüntülerin varlığı şüphesiz olarak bilinir.

İkincisi, sırf aklî kavramdır. "Âlem ya hâdis veya kadîmdir" dediğimiz zaman, her düşünür kimsenin, bu iki ihtimalin dışında bir üçüncüsü olmadığından, bunu böyle kabul etmesi gerekir. Meselâ: Hâdis'ten önce bulunmayan her şey hâdistir. Âlem hâdis'ten önce mevcut değildi. O halde âlem hâdistir. İki asıldan biri "hâdis'ten önce bulunmayan şeyin hâdis olması" sözüdür. Hasmın bunu kabul etmesi lâzımdır. Çünkü hâdisten önce bulunmayan şey ya hâdisle beraberdir veya ondan sonradır. Üçüncü bir ihtimal yoktur. Eğer üçüncü bir ihtimali iddia edecek olursa, aklen bedihî olan şeyi inkâr etmiş olur. Eğer hâdis'le beraber veya ondan sonra mevcut olan şeyin hâdis olduğunu inkâr ederse, bedihîyatı inkâr etmiş olur.

Üçüncüsü, tevatürdür. Meselâ biz deriz ki, *Muhammed* -Allah ona selât ve selâm etsin- davasında haklıdır. Çünkü o, mucize göstermiştir. Mucize gösteren herkes davasında haklıdır. O halde o da davasında haklıdır. Eğer mucize gösterdiği kabul edilmezse deriz ki, O, Kur'an'ı getirmiştir. Kur'an ise mucizedir. O halde o mucize getirmiştir. Birisi, iki asıldan biri olan "Kur'an mucizedir" sözünü delil veya delilsiz kabul ederse ve ikinci asıl olan "Kur'an'ı Muhammed getirdi" kaziyesini, Muhammed'in -Allah'ın selât ve selâmı onun üzerine olsun- Kur'an'ı getirdiğini kabul etmiyorum diyerek inkâr ederse, onun bu inkârı imkânsızdır. Bu ilmi biz tevatürle bildik. Nitekim Muhammed'in (S.A.V.) varlığını, peygamberlik davasını. Mekke'nin mevcudiyetini, *Hz. İsa,* Hz. Mûsa ve diğer peygamberlerin gelmiş olduklarını tevatürle biliriz.

Dördüncüsü, aslın, başka bir kıyasla isbat edilmiş olmasıdır. Bu kıyas, ya bir dereceli veya bir çok dereceli olup, hisse, akla yahut da tevatüre dayanır. Çünkü iki aslın neticesi, başka bir kıyasda asıl olabilir. Meselâ âlemin hâdis olduğu neticesine vardıktan sonra "âlemin hâdis olmasını".başka bir kıyasın tertibinde asıl yapmak mümkündür. Meselâ; Her hâdis olanın bir sebebi vardır. Âlem hâdistir. O halde onun da bir sebebi vardır. Âlemin hâdis olmasını deliller isbat ettikten sonra bunu inkâr etmek imkânsızdır.

Beşincisi, sem'îyattır. Meselâ bütün günahların Allah'ın dilemesiyle vaki olduğunu iddia ederken deriz ki: Her olay Allah'ın dilemesiyledir; günahlar da birer olaydır. O halde, onlar da Allah'ın dilemesiy-

ledir. Her olayın varlığı hisle bilinir. Bu olayların günah oluşu ise, Şeriatla bilinir. Her olayın Allah'ın dilemesiyle olduğu sözüne gelince, muarız Şeriatı kabul ettikçe veya delille ikna edildikçe bunu inkâr edemez. "Allah'ın dilediği oldu, dilemediği olmadı" sözünün doğruluğunu, hakkında vaki olan İcma-ı Ümmete dayanarak isbat ederiz. Burada işitme yoliyle elde edilen delil inkâra mani olmaktadır.

Altıncısı, aslı, hasmın kabul ettiği ve inandığı şeylerden seçmektir. Hasmın aleyhine hisse veya akla dayanan bir delilimiz yoksa, onun fikrini kıyasta asıl olarak alıp istifade edebiliriz. O, davasını yıkmak demek olan inkâr yoluna sapamaz. Bunun misalleri sayısız derecede çoktur. Bunların zikrine hacet yoktur. Şayet, "düşünme kaidelerinde, istifade etmek bakımından bu kavramlar arasında fark varmıdır" diyecek olursan, bunların umumiyetle farklı olduğunu hatırlatırız. Çünkü aklî ve hissî kavramlar, akılsız ve hissiz kimseler müstesna, bütün insanlar için müşterektir. Aslın bir hisle bilinmesi icabediyorsa, kaybolan o hisse dayanan aslı kullanmak faydasızdır. Nitekim görme duyusiyle elde edilen bir aslı, anadan kör bir kimseye karşı delil olarak ileri sürmek imkânsızdır. Sağıra göre, işitmeye dayanan delil de böyledir. Mütevâtir ise, ulaştığı kimseye fayda verir. Bu anda kendisine davet ulaşmamış bir kimse, uzak bir yerden çıkıp yanımıza gelse, biz de ona tevâtüre dayanarak *Muhammed*'in -Allah'ın selât ve selâmı onun üzerine olsun- Kur'an'la meydan okumuş olduğunu anlatmak istersek, ona tevâtür kesbedecek kadar müddet vermedikçe, bunu anlayamaz. Bir kavme göre tevâtür derecesine varan bir hadise, diğer bir kavme göre böyle olmayabilir. *Şafiî*'nin -Allah ondan razı olsun- zimmiye karşılık müslümanın öldürülmesine dair olan sözü, kendi mezhebinden olan fakîhlere göre mütevâtir ise de, mukallitlerinden cahil kimseler nazarında bu söz mütevâtir değildir. Onun münferit meselelere dair bir çok fikirleri fakîhlerin nazarında mütevâtir değildir.

Başka bir kıyastan elde edilmiş asıl ise, ancak bu kıyası kabul etmiş kimselerce muteberdir.

Mezheplerin prensipleri ise, herhangi bir araştırıcıya karşı kullanılırsa fayda vermez. Bu prensipler, ancak bu mezheplere inanan münazaracılara karşı kullanılabilir.

Sem'îyat ise, ancak işitmeye dayanan delilleri muteber kabul eden kimselere karşı kullanılabilir. Bunlar, tertip ve dizilişleriyle istenilen meçhul neticeleri bilmeğe yarıyan asılların kavramlarıdır. Şimdi girişleri bitirdik. Artık kitabın gayesi olan kısımlara geçebiliriz.

BİRİNCİ KISIM

ALLAH'IN ZATI

Bu kısımda on dava vardır:

Birinci Dava:

Bu dava, her şeyden münezzeh olan Yüce Allah'ın varlığı ile ilgilidir[11]. Bunun delili şudur: Her hâdisin hudûs bulması için bir sebep lâzımdır[12]. Âlem hâdistir. O halde hudûsunun bir sebebi olması lâzımdır[13]. Âlemle, Yüce Allah'tan başka var olan diğer bütün

11 Bak: *al-İhyâ*, C. I, s. 105.
12 Bak: *al-İhyâ*, C. I, s. 106.
13 Gazzalî, bu âlemin bir yaratıcısı bulunduğunu çeşitli delillerle isbatlamıştır. Bu delilleri şimdi sırasiyle zikredelim:

a– Gazzalî, *Kimyâ-yı Saâdet*'de sezgi ile Allah'ın varlığının bilineceğini ima etmiştir. "Allah'ı tanımak ve onun huzurunun güzelliğini müşahede etmek kalbin sıfatıdır" (*Kimyâ-yı Saâdet*, c. I, s. 11) derken, kalple Allah'ın varlığının bilineceğini anlatmak istemiştir. Nitekim *al-Munkiz Min ad-Dalâl*'da da kalbine doğan bir nurla şüpheden kurtulduğunu bildirmiştir

b– İnsanın kendi varlığının, Allah'ın varlığına delil olduğunu söylemiştir. İnsan bir an düşünceye dalsa kendi varlığını anlar. İnsan var olunca, onu yaratan bir Allah'ın da var olması gerekir (*Kimyâ-yı Saâdet*, c. I, s. 11-12). Gazzalî, aynı hususu değişik ifadelerle *al-Hikme fî Mahlûkât Allah* (s. 33, 62–63, Mısır 1903) adlı eserinde de tekrarlamıştır. Yani "ben düşünüyorum. O halde varım. Ben var olunca, beni Yaratan da vardır" demek istemiştir.

c– Gazzalî, tabiattaki düzen fikrinden hareket ederek de Allah'ın varlığını göstermek istemiştir. (*İhyâ*, c. I, s. 105 - 106). Bu hususta Kur'an'da bizi ikna edici birçok âyetler de vardır. Yüce Allah "*Yerin ve göğün yaratılışında, gece ile gündüzün birbirini takibinde... düşünen bir kavim için deliller vardır*" diye buyurmuştur.

d– *Mizân al-Amel*'de ihtimal yoluyla Âhiretin ve Allah'ın varlığını ortaya koymağa çalışmıştır. Aynı zamanda Gazzalî bu metotla Allah'ı ispatlamayı, Pascal'dan çok önce kaleme almış bulunuyor (Bak. Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II, s.380-387 , İstanbul 1957). Gazzalî, Hz. Alî'nin bir dinsize "Ahiret yoksa ben inancımdan dolayı bir şey kaybetmem, fakat Âhiret ve Allah varsa ben kurtulurum, sen helâk olursun" dediğini hatırlatmaktadır. Bir tacir kazanç hırsiyle nasıl zarar ihtimalini de göze alarak yatırım yapıyorsa, bir insanın da sonsuz hayatı kazanmak için inanç yatırımı yapması lâzımdır. İnananın sonsuz hayatı kazanma ihtimali vardır. Fakat Allah'ı inkâr edenin bu hususta hiçbir ümidi ve kazancı olmayacaktır.

e– Nihayet Gazalî, sebepler, karineler ve tecrübelerle Allah'a, Âhirete ve peygambere inandığını söylemiştir (Bak. İ. A. Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphecilik*, s. 85, Ankara 1954). Gazzalî sebeplerle nedensellik prensibini kasdetmiştir. Her şeyin bir sebebi vardır. Kâinatın sebebi de Allah'tır. Gazzalî, karinelerle sezgiyi kasdetmiş olabilir. Tecrübelere gelince: Bu da yaptığı incelemeler ve ibadetlerdir. Kendi ifadesine göre, zikir sonucunda mutasavvıflarda olan bazı hallere erişmiştir. Bu da onun Allah'a inancını kuvvetlendirmiştir. Çeviren.

varlıkları kasdediyoruz. Yüce Allah hariç, diğer bütün varlıklarla bütün cisimleri ve cisimlerin arazlarını kasdediyoruz. Bunların hepsinin tafsilatlı olarak açıklanması şöyledir: Biz varlığın aslından şüphe etmiyoruz. Her mevcud, ya bir yeri işgal eder veya etmez. Yer işgal eden herhangi bir şey, birleşik değilse, ona cevher deriz. Eğer bu şey, başka bir şeyle birleşmişse ona cisim adı veririz. Eğer yer işgal etmeyen şeyin varlığı bir cisme muhtaç ise, buna araz denir. Eğer yer işgal etmeyen bir şeyin varlığı, hiçbir şeye muhtaç değilse, bu varlık yüce ve münezzeh olan Allah'tır.

Cisimlerin ve arazların sübutu müşahede ile bilinir. Arazlar hakkında münazaa eden, bu hususta bağırıp çağıran ve arazın varlığına dair muhatabından delil isteyen kimsenin sözüne aldırış edilmez. Onun karışıklık çıkarması, münakaşası, delil istemesi ve bağırması mevcut değilse, cevap vermeğe ve onu dinlemeğe lüzum yoktur. Şayet bunlar mevcutsa, şüphesiz münazaa edenin vücudundan başka şeylerdir. Çünkü, daha önce kendisi var olduğu halde münazaa mevcut değildi. O halde cisim ve araz müşahede ile idrâk edilir. Ne araz, ne yer işgal etmeyen bir cevher ve ne de cisim olmayan varlık ise, hisle idrâk edilmez. Böyle bir varlığın mevcudiyetini, âlemin onunla ve onun kudretiyle var olduğunu iddia ediyoruz. Bu hisle değil, delille idrâk edilir. Delili yukarıda zikretmiştik. Şimdi ise bunu inceliyelim: Bu hususta iki asıl ileri sürmüştük. Hasım belki bunları inkâr eder. O vakit ona hangi aslı inkâr ediyorsun deriz. Şayet yalnız "her olayın bir sebebi vardır" sözünüze itiraz ediyor ve bunu nerden bildiğinizi soruyorum derse, deriz ki: Bu aslı kabul etmek mecburiyeti vardır. Çünkü bu aklen zorunlu bir kavramdır. Bu hususta bir kimsenin tereddüdü, belki olay ve sebeb lâfızlariyle kasdettiğimiz mânayı bilmemesinden doğar. Bu iki lâfzın mânalarını anladığı takdirde, zorunlu olarak her olayın bir sebebi olduğunu kabul eder. Biz olay sözüyle yoktan var olan şeyi kasdediyoruz. Böyle bir şeyin yok iken var oluşu, ya muhaldir veya mümkündür. Muhal olması imkânsızdır. Çünkü muhal asla var olamaz. Eğer yoktan var oluşu mümkünse, bu mümkünle, var olabilen şeyi kasdediyoruz. Fakat varlığı kendi zatının icabı olmadığı için henüz mevcut değildir. Eğer varlığı zatının iktizası olsa idi, mümkün değil zorunlu olurdu. Bilâkis, varlığını yokluğa tercih edecek birine muhtaçtır. Bu suretle yokluk, varlıkla yer değiştirir. Varlığı yokluğa tercih eden biri olmadığından dolayı yokluğu devam edecek olursa, tercih eden bulunmadıkça o da var olamaz. Biz sebeble, sadece tercih edeni kasdediyoruz. Hulâsa varlığı, yokluğun devamına tercih edecek bir sebeb bulunmadıkça, yokluğu devam eden bir yok, varlıkla yer de-

ğiştirmez. Bu lâfzın mânası zihinde böylece belirdikten sonra akıl onu mecburen kabul eder. Delil göstermeksizin sadece olay ve sebep lâfızlarının mânasını böylece açıklamış olduk.

İkinci asıl olan "âlem hâdistir" sözünüze yapılan itirazı niçin doğru bulmuyorsunuz denirse, deriz ki: Bu asıl zorunlu değildir. Biz onu diğer iki asıldan tertiplenmiş bir delille ispat edeceğiz. Biz "âlem hâdistir" dediğimiz zaman, hali hazırda mevcut olan âlemle, sadece cisim ve cevherleri kasdediyoruz. Hiçbir cisim değişmelerden hâli değildir. Değişmelerden hâli olmayan her şey hâdistir. Bundan her cismin hâdis olduğu neticesi çıkar. Hangi asılda itiraz vardır?

Eğer "niçin, her cismin veya yer işgal eden her şeyin değişmelerden hâli olmadığını ileri sürüyorsunuz" denirse, deriz ki: Bunlardan hiç biri hareket veya sükûn halinde olmaktan hâli değildir. Halbuki hareket ve sükûn hâdistir. Eğer "önce varlıklarını, sonra hâdis olduklarını iddia ettiniz. Biz onların varlıklarını ve hâdis oluşlarını kabul etmiyoruz" denirse, deriz ki: Bu suale ilm-i kelâm kitaplarında uzun boylu cevap verilmiştir. Haddızatında sözü bu kadar uzatmağa değmez. Çünkü böyle bir itiraz, doğru yolu bulmak isteyen bir kimseden sudur etmez. Hiçbir akıllı kimse, kendisinde üzüntü, hastalık, açlık, susuzluk gibi arazların bulunduklarından ve bu arazların sonradan meydana geldiklerinden şüphe edemez. Yine âlemdeki cisimlere dikkat edecek olursa, bunlara ârız olan değişikliklerden şüphe edemez. Bu değişikliklerin hepsi sonradan olmadır. Böyle bir itiraz inatcı bir hasımdan zuhur ederse, onunla uğraşmanın bir faydası yoktur. Şayet sözümüze inanan bir hasım farzedilirse, bu hasım akıllı olduğuna göre, bu itiraz muhal bir faraziye olur.

Âlemin hâdis olması konusunda bize düşman olanlar felsefecilerdir. Onların açıklamalarına göre âlemin cisimleri şu kısımlara ayrılır:

1– *Gök cisimleri:* Bunlar daimî surette hareket halindedir. Bunların bazı hareketleri hâdis olmakla beraber, semavat ezelî ve ebedî olarak daimî bir silsile halinde birbirini takip ederler.

2– *Ayın feleğinin ihtiva ettiği dört unsur:* Bu unsurlar kendi sûret ve arazlarını taşıyan bir maddede birleşirler. Bu madde kadîmdir. Sûret ve arazlar ise hâdis olup, bu madde üzerinde birbirlerini ezelî ve ebedî olarak takip ederler. Su, hararetle havaya ve hava hararetle ateşe çevrilir. Diğer unsurlar da böyle olup, birleşme neticesinde yeni yeni birleşik cisimleri meydana getirirler. Bunlardan da madenler bitkiler ve hayvanlar vücuda gelir. Unsurların hiç biri hiç bir zaman hâ-

dis olan bu suretlerden ayrı bulunmazlar. Gökler de hiç bir zaman hâdis olan hareketlerden hâli kalamazlar. Felsefeciler, değişimlerden hâli olmayan şeylerin hâdis olduğunu söylememize itiraz ederler. Bu asıl hakkında sözü fazla uzatmağa lüzum yoktur. Fakat âdet yerine gelsin diye şöyle bir izahta bulunalım: Cevher, hareket ve sükûndan zorunlu olarak hâli değildir. Hareket ve sükûnun kendileri de hâdistirler. Harekete gelince, onun hâdis oluşu bellidir. Şayet yer gibi durgun bir cevher farzedilirse, bunun hareketinin var olması da imkânsız değildir. Bunun mümkün olduğu zorunlu olarak bilinir. Hareket mümkün olunca, hâdis olur ve sükûnu yok eder. O halde, ondan önceki sükûn da hâdistir. Çünkü kadîm yok olmaz. Bunu, Yüce Allah'ın beka sıfatına delil getirirken zikredeceğiz.

Cisme ilâveten hareketin varlığına delil vermek istersek deriz ki: Bu cevher hareket halindedir dediğimiz zaman, cevherden başka bir şey ispat etmiş oluruz. Eğer cevher sükûn halindeyken, bu cevher hareket halinde değildir dersek, sözümüz doğrudur. Şayet hareket cevherin aynı olsaydı, hareketin nefyi cevherin nefyi demek olurdu. Sükûnun nefy ve ispatındaki delil de böyledir. Hulâsa, açık ve belli olan şeyleri isbata kalkmak, mânayı açıklamaz ve onu anlaşılmaz bir hale getirir. Şayet "bunların hâdis olduğunu nereden bildiniz, belki saklı iken meydana çıkmışlardır" denirse, deriz ki: Biz bu kitapta gayeden uzak boş şeylerle uğraşsaydık, arazların saklılığını ve çıkışını doğrudan doğruya iptal etmekle uğraşmış olurduk. Biz gayemize set çekmeyen şeylerle meşgul olmayız. Bilâkis deriz ki, cevher kendisinde hareketin gizlenmesinden ve görünmesinden hâli değildir. Gizlenme ve görünme hâdistir. O halde cevher değişmelerden (hâdis olan şeylerden) hâli değildir.

Belki hareket, cevhere başka bir yerden intikal etmiştir, arazların intikalinin batıl olduğu ne ile bilinir, denirse, deriz ki: Bunun iptali hakkında bir çok deliller ileri sürülmüştür. Biz bu delillerden uzun uzadıya bahsederek ve onların çürüklüğünü ortaya koyarak kitabımızı şişirecek değiliz. Arazın intikalinin butlanı hakkında söylenecek en doğru söz şudur: Arazın ve intikalin hakikatlerini anlamaktan gafil olmadıkça, hiçbir akıl, arazın intikalini kabul etmez. Arazın hakikatini anlayan kimse, onun intikalinin imkânsızlığını kavramış olur.

Bunun açıklanmasına gelince: İntikal cevherin bir yerden diğer bir yere geçmesinden ibarettir. Akıl, cevherin, yerin ve cevherin yerle olan ilgisinin cevherin mahiyetine ek kavramlar olduğunu anlar. Zaten cevherin bir yer tutması gerektiği gibi, arazın da bir yerde bulunması icabeder. Arazın yere olan nisbeti, cevherin mekâna olan nisbetine benzetilerek, cevherin intikali gibi arazın da intikal edebileceği

akla gelebilir. Eğer bu mukayese doğru olsaydı, cevherin mekânla olan ilgisi, cevherin mahiyetinden ve mekândan ayrı fazla bir şey olduğu gibi, arazın yerle olan ilgisinin arazın mahiyetinden ve yerden ayrı fazla bir şey olması lazım gelirdi. Böylece araz, arazla kaim olurdu. Arazın arazla kaim olması, kaim olanla, kendisiyle kaim olunandan ayrı üçüncü birşeyin bulunmasını gerektirirdi. Böylece mesele uzayıp gider ve sonsuzluğa giden arazlar bulunmadıkça hiçbir arazın bulunamayacağı neticesine varır. Arazın yerle olan ilgisi ile cevherin mekânla olan ilgisi arasındaki farkı gösteren sebebi araştıralım: Bu iki ilgiden hangisinin ait olduğu zattan ayrı ve hangisinin ayrı olmadığını görelim. Böylece intikali yanlış anlamaktan doğan hata meydana çıkar. Buradaki incelik, mekânın cevhere lâzım olması gibi, yerin de araza lâzım olmasındadır. Halbuki iki lâzım arasında fark vardır. Lâzımların bir kısmı, bir şeyin mahiyetine dahildir. Bir kısmı da dahil değildir. Zatî olan, o şeydir ki, onun yokluğu ile şey yok olur. Zatî olan, varlık bakımından yok olunca, şey de yok olur; eğer aklen yok olursa, aklen onu bilmek de imkânsız olur. Yer tutmak cevherin zatî unsuru değildir. Biz evvela cismi ve cevheri bilir, sonra da yer tutmanın mevcut olup olmadığını düşünürüz. Biz bunu delille elde ederiz. Cismi delile muhtaç olmaksızın his ve müşahede ile kavrarız. Bundan dolayı belli bir yer tutma, meselâ, Zeyd'in cisminin zatî unsuru değildir. Bu tutulan yerin yok olması ve değişmesi Zeyd'in cisminin yokluğunu gerektirmez. Meselâ Zeyd'in uzunluğu böyle değildir. O Zeyd'de mevcut bir arazdır. Zeyd'siz onu düşünemeyiz. Biz uzun Zeyd'i düşünürüz. Zeyd'in uzunluğu, Zeyd'in varlığına tabi olarak bilinir. Zeyd'in yok olması, uzunluğunun da yok olması demektir. Zeyd'in uzunluğunun, Zeyd'siz akılda ve dış âlemde mustakil varlığı yoktur. Uzunluğun Zeyd'le münasebeti, Zeyd'in zatına ait bir şeydir. Yani uzunluk, Zeyd'in zatının gerektirdiği bir şey olup, onun zatına ilâve edilmiş bir şey değildir. Bu bir özelliktir. Bu özellik yok olunca, Zeyd'in zatı da yok olur. Çünkü değişme, özelliği iptal ettiğinden zat da yok olur. Uzunluğun Zeyd'le münasebeti, onun zatına ilâve edilmiş bir şey değildir. Şimdi de söz arazın kendisine intikal etti. Bu cevherin mekânla olan ilgisine aykırıdır. Çünkü mekân, cevherin varlığından fazla bir şeydir. İntikal neticesinde mekânın değişmesi, cevherin zatını yok etmez. Sıra, intikal etmenin yerle özelleşmeyi reddettiğine geldi. Yerle özelleşmek zattan fazla bir şey olsa da, bununla zat yok olmaz. Eğer fazla bir şey değilse, onun yokluğu ile zat yok olur. Bu böyle anlaşılınca, sevherin mekânla ilgisinin aksine, arazın yerle özelleşmesinin, arazın zatından fazla bir şey olmadığı sonucuna varılır.

Yukarıda cevherin mekânla birlikte değil, tek başına, mekânın ise cevherle düşünüldüğünü söylemiştik. Araz ise kendi kendine değil, ancak cevher yardımiyle düşünülebilir. Arazın varlığı muayyen bir cevherin arazı olmaktan ibarettir. Onun cevherden ayrı olarak bir varlığı yoktur. Arazın ilgili bulunduğu cevherden ayrılmasını düşünmek demek, yok olmasını düşünmek demektir. Maksadımızı anlatmak için uzunluk tabirini kullandık. Bu, araz olmasa bile, bir cihete doğru cisimlerin uzamasından ibarettir. Bu, maksadımızı anlamağa yardım eder. Bu böyle anlaşılınca, arazları açıklamaya geçebiliriz.

Bu inceleme ve araştırma her nekadar bu hülâsada zikredilmeğe lâyık değilse de, şimdiye kadar ikna edici ve yeter derecede bir şey zikredilmediğinden, buna ihtiyaç hissedildi. İki asıldan birini isbat etmiş olduk; bu, âlemin değişmelerden hâli olmaması meseledidir. Çünkü âlem, hâdis olan ve intikal etmeyen hareket ve sükûndan hâli değildir. Bununla beraber bu uzun izah, inanan bir hasma karşı değildir. Halbuki filozoflar, kâinatın hâdis olmasını inkâr ettikleri halde, âlemdeki cisimlerin değişmelerden hâli olmadığında ittifak etmişlerdir. O halde ikinci asıl olan "değişmelerden hâli olmayan hâdistir" süzünüzün delili nedir denirse, deriz ki: Eğer değişmelerden hâli olmamakla beraber âlem kadîm sayılırsa, değişmelerin başlangıcının olmadığı kabul edilmiş olur ve feleğin dönüşlerinin sonsuz olması gerekir. Bu imkânsızdır. Çünkü imkânsızlığa götürür. İmkânsızlığa götüren şey ise muhaldir. Biz buna dair üç türlü muhalin olduğunu açıklayacağız:

Birincisi: Eğer feleğin dönüşlerinin sonsuzluğu sabit olursa, sonsuz olanın son bulması, bitmesi ve nihayete ermesi gerekir. Bitmek (inkita), son bulma (intiha) ve nihayete erme (tenaha) kelimelerinin mânaları arasında fark yoktur. Bundan dolayı, sonsuz olanın son bulması gerekir. Sonsuz olanın son bulmasını iddia etmek, açık bir muhaldir. Keza sonsuz olanın nihayete ermesi ve bitmesi de açık bir muhaldir.

İkincisi: Eğer feleğin dönüşleri sonsuz değilse, ya çifttir ya tektir; veya ne çifttir, ne de tektir; yahut hem çift, hem tektir. Bu üç kısım da muhaldir. Bunların sebebi de muhaldir. Çünkü bir sayının ne çift, ne tek olmaması veya hem çift hem tek olması imkânsızdır. Çünkü çift olan şey, meselâ 10 sayısı gibi eşit bölüme ayrılabilir. Tek olan şey ise, meselâ 7 sayısı gibi iki eşit bölüme ayrılamaz. Münferit sayılardan meydana gelen her birleşik sayı eşit iki bölüme ya ayrılabilir veya ayrılamaz. Bu sayı, ya bölünmek ve bölünmemekle muttasıf olur veya bunların hiç biriyle muttasıf olmaz. Bu ise imkânsızdır. Çift olması batıl-

dır; çünkü çift olan şey asla tek olmaz. Tek olması için bir sayısına ihtiyaç vardır. Eğer ona bir eklenecek olursa tek olur. Sonsuz olan, bire nasıl muhtaç olabilir. Tek olması da muhaldir. Çünkü tek, birin eklenmesiyle çift olur. Bire muhtaç olduğundan dolayı tek olarak kalır. Sonsuz olan ise, bire nasıl muhtaç olabilir.

Üçüncüsü: Buna göre, iki sayıdan herbirinin sonsuz olması ve birinin diğerinden daha az olması gerekmektedir. Sonsuz olanın, başka bir sonsuzdan daha az olması imkânsızdır. Çünkü az olan, bir şeye muhtaç demektir. Muhtaç olduğu kısım kendisine eklenirse, diğerine eşit olur. Sonsuz olan, bir şeye nasıl muhtaç olur. Onlara göre Zühal, her otuz senede bir dönüş yapar. Güneş ise, her yılda bir dönüş yapar. Zühalin dönüşü, güneşin dönüşünün otuzda biridir. Çünkü güneş otuz senede otuz dönüş yapar. Zühal ise bir dönüş yapar. Birin otuza nisbeti, otuzda bir demektir. Zühalin sonsuz olan dönüşleri güneşinkinden azdır. Zorunlu olarak bir şeyin otuzda birinin, o şeyden az olduğu bilinir. Ay bir yılda on iki dönüş yapar. Buna göre güneşin dönüşü ayınkinin on ikide biridir. Bunlardan her birinin dönüşü sonsuzdur. Halbuki, birinin dönüşü diğerinin dönüşünden azdır. Bu ise açıkca muhaldir. "Yüce Allah'ın takdir ettiği şeyler ve bildiği şeyler size göre sonsuzdur; bununla beraber bildiği şeyler, takdir ettiği şeylerden daha çoktur; zira Allah'ın zatı ve sıfatları bilinmektedir; varlığı devamlı olan mevcut da böyledir; bunlar ise takdir edilmiş şeyler değildir" denirse, deriz ki: Allah'ın takdir ettiği şeylerin sonsuzluğu ile kasdettiğimiz nesne, bildiği şeylerin sonsuzluğu ile kasdettiğimiz nesnenin aynı değildir. Halbuki biz bununla, Yüce Allah'ın yaratmağa muktedir kudret sıfatını kasdediyoruz. Bu kudret sıfatı asla yok olmaz. Bu kudret sıfatı yok olmaz sözü altında herhangi bir şey ispat edilmiş değildir ki, sonluluk ve sonsuzluk bahis konusu olsun. Ancak mânayı lâfızlarda arıyan, "**malûm**" ve "**makdûr**" kelimelerinin ölçüsünü tasrif bakımından nazarı itibara alan ve bu sebeple iki kelimenin mânasının bir olduğunu zanneden kimse, bu gibi hataya düşer. Halbuki, bu iki kelime arasında hiç münasebet yoktur. Sonra, "Allah'ın bildiği şeyler sonsuzdur" sözü altında ilk anlaşılan mânaya muhalif bir incelik vardır. Çünkü ilk anlaşılan mâna, sonsuz bilgiler denilen birtakım şeylerin ispatıdır. Bu ise muhaldir. Çünkü şeyler, sonlu olan varlıklardır. Bunun açıklanması uzun sürer. Takdir edilen şeylerin sonsuzluğunu açıklamakla müşkilat kalkmış olur. Geriye bilinen şeylerin meselesi kalmıştır. Buna cevap vermeğe lüzum yoktur. Bu aslın doğruluğu, kitabın dördüncü girişinde zikredilen delillerin üçüncüsüyle açıklanmıştır. Böylece Allah'ın varlığı

bilinir. Bu, zikrettiğimiz kıyasla ortaya konmuştur. Bu kıyasta "âlem hâdistir; her hâdis'in bir sebebi vardır; âlemin de bir sebebi vardır" diye ifade edilmiştir. Bu dava, bu metotla ortaya kondu. Fakat şimdiye kadar ancak sebebin varlığını belirttik. İlk sebebin kadîm veya hâdis olduğuna ve diğer sıfatlarına temas etmedik. Şimdi bunlardan bahsedelim.

İkinci Dava:

Âlemin varlığı için ispat ettiğimiz sebebin, kadîm olduğunu iddia ediyoruz[14]. Eğer o hâdis olsaydı, başka bir sebebe muhtaç olurdu. Böylece teselsül, sonsuzluğa varır ki, bu muhaldir veya kesin olarak bir kadîmde son bulur. İşte aradığımız ve âlemin yaratıcısı dediğimiz sebeb de budur. Bunu zorunlu olarak kabul etmek lâzımdır. Kadîm sözüyle varlığına yokluk ârız olmayan şeyi kasdediyoruz. Kadîm lâfzı altında iki şey vardır: Birisi, bir şeyin varlığını ispat etmek ve diğeri de, geçmişte o şeyin varlığından önce yokluğunun bulunmadığını ortaya koymaktır. Kadîm sıfatının, kadîm olan zat üzerine ilâve edilmiş bir mâna olduğunu zannetme. O vakit bu mâna'nın da başka bir şeyin ilâvesiyle kadîm olduğunu söylemen gerekir. Böylece iş sonsuza uzayıp gider.

Üçüncü Dava:

Âlemin yaratıcısının ezeldenberi mevcut ve varlığının devamlı olduğunu iddia ediyoruz. Çünkü kıdemi sabit olanın yokluğu muhaldir. Eğer yok olsaydı, yokluğu başka bir sebebe muhtaç olurdu. Çünkü yokluk, varlığın kıdemde devamından sonra varlığa ârız olurdu. Halbuki ârız olanın, varlığı bakımından değil, ârız olması bakımından bir sebebe dayandığını söylemiştik. Yokluğun varlıkla değişmesi, varlığı yokluğa tercih eden bir sebebin var olmasını gerektirdiği gibi, varlığın yoklukla değişmesi de yokluğu varlığa tercih eden bir sebebin var olmasını gerektirir. Bu sebep[15], ya yok eden bir fail veya zıd bir kuvvet yahut var olma şartlarından birinin eksilmesidir. Yoketmeyi kudrete yüklemek imkânsızdır. Çünkü varlık, kudretten hasıl olabilen sabit bir şeydir. Kadir olan varlığı kullanmakla bir şey yapmış olur. Yokluk ise şey değildir. Yokluğun, kudretin tesiriyle bir fiil haline gelmesi imkânsızdır. Acaba yokluğu yapan bir şey yapmış olur mu? Evet denmesi muhaldir. Çünkü menfi olan, şey değildir. Eğer mutezilî olan bir kimse, "yok olan bir şeydir ve bir zattır, fakat bu zat kudretle

---

14 Tafsilat için bak: *al-İhyâ*, C. I, s. 106.

15 Bak: *al-İhyâ*, C. I, S. 106.

meydana gelmiş değildir" demiş olsa da, kudret vasıtasiyle vuku bulan fiilin bu zatı meydana getirdiğini iddia edemez[16]. Çünkü o ezelîdir. Sebebin işi, zatın varlığını nefyetmektir. Bir zatın varlığını nefyetmek, şey değildir. O halde sebeb bir şey ortaya koymamıştır. "Birşey yapmadı" sözümüz doğru olduğu takdirde "hiçbir surette kudreti kullanmadı" sözümüz de doğru olur. Böylece sebep hiçbir şey yapmadan olduğu gibi kalmış olur.

O şeyi zıddı olan bir kuvvetin yok ettiğini iddia etmek batıldır. Çünkü zıt hâdis farzedilirse, varlığı kadîme mukabil olduğundan tahakkuk edemez. Bunun böyle olması, kadîmin varlığının inkitaa uğramasından daha münasiptir. Kıdemde onunla beraber mevcut zıt bir kadîmin olması muhaldir. Bu zıt kadîmin, onu ancak şimdi yokettiğini ileri sürmek de imkânsızdır. Varlığını gerektiren şartın yok olmasından dolayı mevcut olmadığını söylemek batıldır. Şart hâdis ise, kadîmin varlığının hâdis olan bir şeye bağlı olması muhaldir. Şart kadîm ise, şartın yokluğunun imkânsızlığına dair olan münakaşa, meşrûtun yokluğunun imkânsızlığı ile ilgili münakaşaya benzer. Bu durumda onun yokluğu tasavvur edilemez.

Cevherler ve arazlar size göre ne ile yok olur denirse, arazlar kendi kendilerine yok olurlar deriz. Kendi kendilerine yok olurlar sözüyle, zatlarının bekasının tasavvur edilemiyeceğini kasdediyoruz.

Meselenin izahı, hareketi şöyle farzetmekle yapılabilir: Birbirine bitişik olan mekânlarda birbirini takip eden oluşlar, ancak birbiri peşinden devamlı surette var olup, yok olmalariyle hareket adını alırlar. Bu oluşların baki oldukları farzedilirse hareket değil, sükûn olurdu. Hareketin kendisi, varlığından sonra yokluğu düşünülmedikçe düşünülemez. Hareket hakkında bunun böyle anlaşılması için delile ihtiyaç yoktur. Renkler ve diğer arazlara gelince: Bunlar yukarıda izah ettiğimiz şekilde anlaşılır. Çünkü bunlar baki olsalardı, kıdem bahsinde geçtiği gibi, kudret veya zıt bir şeyle yok olmaları imkânsız olurdu. Bu gibi yok olmalar, Yüce Allah hakkında muhaldir.

Evvelâ Allah'ın kıdemini, sonra ebediyen varlığının devam edeceğini açıklamıştık. Allah'ın var olduktan sonra yok olması, mahiyetinin varlığından zorunlu olarak çıkmaz. Halbuki hareketin var olduktan sonra yok olması, hareketin varlığının zorunlu bir neticesidir. Cevher-

---

16 Mu'tezile'den Hayyât, ma'dûmun cisim olduğunu iddia etmişti. H. 290/M. 902 yılında öldüğü tahmin edilen Ebû'l-Hüseyin al-Hayyât'ın *Kitâb al-İntisâr Va'r-Radd Alâ İbn Râvendî* adlı eseri tanınmıştır. Çeviren.

lere gelince, bunların yok olmaları, hareket ve sükûnun kendilerinde yaratılmamasındandır. Bu suretle varlıklarını gerektiren şartın inkitaa uğramasiyle mevcudiyetleri tasavvur edilemez.

Dördüncü Dava:

Âlemin yaratıcısının yer tutan bir cevher olmadığını iddia ederiz. Çünkü O'nun kıdemi sabittir. Eğer bir yer tutsaydı, orada hareket ve sükûndan hâli kalmazdı. Yukarıda zikri geçtiği gibi, değişmelerden hâli olmayan şey hâdistir. Eğer "Allah'ın bir cevher olduğunu, fakat bir yer tutmadığını söyleyen bir kimseye niçin itiraz ediyorsunuz" denirse, deriz ki, akıl herhangi bir sözü söylemekten çekinmeyi icabettirmez. Bu, ya Şeriat veya dil bakımından doğru olmaz. Dile uygun olduğu iddia edilirse, bu husus incelenir. Bir kimsenin bir mânaya tahsis ettiği ismin, dilde gerçek mânası olduğunu iddia etmesi, dile karşı yalan söylemesi demektir. Dildeki isimle ortak bir mânada birleştiklerini söyleyerek istiare olduğunu ileri sürse, bu iddia hakikaten istiareye uygun olduğu takdirde, buna dil bakımından itiraz edilmez. Uygun olmadığı takdirde, ona dil bakımından yanıldın denir. İstiarede isabetsizliği nisbetinde cür'eti büyük sayılır. Bu hususta incelemeye koyulmanın aklî meselelerle ilgisi yoktur.

Şeriat bakımından bunun cevazı veya haramlığı, fakîhlerin araştırması gereken fıkhî bir meseledir. Çünkü yanlış bir mâna kasdetmeksizin lâfızların söylenmesinin doğruluğunu araştırmakla, fiillerin doğruluğunu araştırmak arasında fark yoktur. Burada iki görüş vardır:

İzin almadıkça Allah'a bir isim isnat edilemez. Bu isim hakkında izin olmadığından dolayı, onun Allah'a isnat edilmesi caiz değildir. Yahut bir ismin Allah'a isnadı, ancak biri nefyedilince caiz olmaz. Bir ismin isnadına dair nehy yoksa, araştırma yapılır. Eğer bu isim bir yanlışlığa sebep olacaksa, ondan sakınmak gerekir. Çünkü Yüce Allah'ın sıfatları hakkında yanlışlığa sebep olmak haramdır. Eğer yanlışlığa sebep olmuyorsa, haramlığına hükmedilmez. Her iki husus da ihtimal dehilindedir. Sonra yanlışlığa sebep olmak, dil ve kullanma tarzlarına göre değişir. Bir kısım sözler, bazı topluluk arasında yanlışlığa sebep olur; bazı topluluk arasında ise, yanlışlığa sebep olmaz.

Beşinci Dava:

Âlemin yaratıcısının cisim olmadığını iddia ederiz[17]. Çünkü her cisim, yer işgal eden iki cevherden meydana gelir. Cevher olması

17 Bak: *al-İhyâ*, C. I, s. 107; *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, s. 33, Mısır 1309.

muhal olunca, cisim olması da muhaldir. Biz cisimle bu mânayı kasdediyoruz. Eğer birisi Allah'a cisim der ve bu mânayı kasdetmezse, akıl bakımından değil, dil ve Şeriat bakımından onunla münakaşa edilir. Çünkü akıl lâfızların söylenişlerine, harflerin dizilmesine ve istilâhların tâyin edilmesine müdahale etmez. Eğer O cisim olsaydı, muayyen bir mikdarla tâyin edilmesi mümkün olurdu. Buna göre, daha küçük, yahut daha büyük olması ihtimal dahiline girerdi. Yukarıda geçtiği gibi, bu iki cihetten birini tercih etmek ancak tâyin ve tercihi gerektiren bir sebeple mümkündür. Böylece bunu takdir ve tâyin edecek birine ihtiyaç hasıl olur. Bu takdirde O, var eden değil var edilen, yaratan değil yaratılan olurdu.

Altıncı Dava:

Âlemin yaratıcısının araz olmadığını iddia ediyoruz[18]. Arazla, varlığı bir zata dayanan şeyi kasdediyoruz. Bu zat, ya cisim veya cevherdir. Cismin hâdis oluşu zorunlu olunca, şüphesiz ona dayanan şeyin de hâdis olması gerekir. Zira arazların yer değiştirmesi batıldır. Âlemin yaratıcısının kadîm olduğunu açıkladık. O halde, araz olması imkânsızdır. Eğer arazla, yer işgal etmeyen bir şeyin sıfatı kasdedilirse, böyle bir arazın varlığını inkâr etmeyiz. Biz ise, Yüce Allah'ın sıfatlarının delilini araştırıyoruz. Evet münakaşa Yaratıcı ve yapıcı isimlerinin Allah'a verilip verilmemesine rücu eder. Bunların sıfatlarla mevsuf bir zata verilmesi, sıfatlara verilmesinden daha uygundur. Yaratıcı sıfat değildir, dediğimiz zaman, yaratmanın, sıfatlara değil, sıfatların dayandığı bir zata nisbet edilmesini kasdediyoruz. Nitekim marangoz, araz ve sıfat değildir dediğimiz zaman, marangozluk sanatının sıfatlara değil, bir takım sıfatlarla muttasıf olması gereken bir zata nisbet edilmesini kasdediyoruz. Ancak bu halde, O bir sanatkâr olabilir. Âlemin yaratıcısına dair olan söz de böyledir. Eğer münakaşa eden, araz sözüyle cisme dayanmayan ve zatla var olan bir sıfata istinat etmeyen bir şey kasdediyorsa, buna dil, Şeriat veya akıl mani olabilir.

Yedinci Dava:

Allah'ın altı yönden hiçbiriyle ilgili olmadığını iddia ediyoruz. Yön ve ilgi sözlerinin mânalarını bilen bir kimse, araz ve cevherlerden başka bir varlığa yön isnat etmenin muhal olduğunu anlar. Yer bilinen bir şeydir. Cevher bununla ilgilidir. Yer, yer işgal eden bir şeye isnat edildiği takdirde yön meydana gelir.

---

18 *al-İhyâ*'da geçen görüşlerle karşılaştır: C. I, s. 107.

Yönler altıdır: Üst, alt, ön, arka, sağ ve sol. Bir şeyin üstümüzde olması demek, başımızdan yukarıda olan bir yerde bulunması demektir. Bir şeyin altımızda olması, ayak istikametinde bir yerde olması demektir. Diğer yönler de böyledir[19]. Bir yönde olduğu söylenen herhangi bir şey, bir nisbetin ilâvesiyle bir yerde bulunuyor demektir.

Nesne bir yerdedir sözü, iki şekilde anlaşılır: Biri, bulunduğu yerde kendine benzeyen bir şeyin bulunmasına mani olma özelliğidir. Bu nesne cevherdir. İkincisi, cevhere dahil olma özelliğidir. Bunun için o, bir yöndür, fakat bu, ancak cevhere uymak suretiyle mümkündür denir. Arazın bir yönde oluşu, cevherin bir yönde oluşu gibi değildir. Yön, evvelâ cevher ve onun yardımiyle araza nisbet edilir. Yön hususunda bu iki anlayış da doğrudur. Eğer hasım bu iki anlayıştan birini kasdederse, bunun batıl olduğuna, bu anlayışın cevher veya araz olmasının butlanını gösteren şey delâlet eder. Eğer bundan başka bir şey kasdediliyorsa, bu anlaşılmaz. Çünkü hakikat, akıldan değil, dil ve Şeriattan anlaşılan mânayı yerinde kullanmaktır. Eğer muarız, "O'nun bir yönde oluşiyle, başka bir mâna kasdediyorum" derse, bunu inkâr etmeyiz. Senin lâfzını inkâr etmemin sebebi, sözünün, Allah'ı cevher ve arazı anlayan şey olarak göstermesidir. Bu ise Yüce Allah'a iftiradır. Fakat maksadını inkâr etmiyorum. Anlamadığım şeyi nasıl inkâr edebilirim. Belki sen o lâfızla O'nun ilmini ve kudretini kasdediyorsun. Âlim ve kadir mânasında bir yönde olduğunu inkâr etmiyorum. Eğer sen, lâfzın vazolunması ve delâlet ettiği mânadan başka bir mâna kasdetmesi kapısını açarsan, bu takdirde kasdettiğin mânanın sınırı olmaz. Anladığıma göre oluş hakkında fikrini açıklamadıkça, ben onu inkâr edemem. Oluş'a delâlet eden her şey, Allah'ın zatı hakkında imkânsızdır. Bu, Allah'ı yöne nisbet etmenin batıl olduğunu gösterir. Çünkü bu, O'nun cevazını ortaya koyar ve O'nu, oluş ihtimallerinden birine dayanan tâyin edici bir sebebe muhtaç kılar. Bu da iki cihetten imkânsızdır:

Birincisi: O'nu tâyin eden yön, O'nu zatından dolayı tâyin etmiş değildir. Yönü kabul eden şeye nisbetle, bütün yönler musavidir. O'nun muayyen yönlere tahsis edilmesi, zatına nisbetle zarurî değil, caizdir. Bu durumda O'nu tâyin eden, bir sebebe muhtaç olur. Tâyin etme, O'nun zatına ilâve edilmiş bir mâna olur. Kendisine cevaz ârız olan şeyin kadîm olması imkânsızdır. Çünkü kadîm, her yönden varlığı zorunlu olan demektir. O, yönlerin en şereflisi olan "üst"le tâyin edildi denirse, deriz ki, yönün üst yön olması, bu âlemin bu yerde

19 Bak: *al-İhyâ*, C. I, s. 107.

olduğu gibi yaratılmasından dolayıdır. Âlemin yaratılmasından önce üst ve alt diye bir şey yoktu. Çünkü bunlar baş ve ayağa nisbetle meydana gelmişlerdir. O zamanda insan yoktu ki, baş tarafı takip eden yöne üst ve mukabiline alt densin.

İkincisi: Eğer O bir yönde olsaydı, âlemde herhangi bir cismin hizasında olurdu. Hizada olan herhangi bir şey ise, hizasında olduğu şeyden ya küçük veya büyük yahut da ona eşit olur. Bunların hepsi bir ölçü ile ölçülmeyi gerektirir. Aklen bu ölçünün daha büyük veya daha küçük olması düşünülebilir. Bu takdirde bir tâyin ediciye ve özellik vericiye muhtaç olunur. Şayet "Bir yönde olmak ölçülmeyi gerektirirse, arazın da ölçülmesi icabeder" dendiği takdirde, deriz ki: Arazın bir yönde olması kendisinin müstakil varlığiyle değil, cevhere uymasiyledir. Şüphesiz ki, o da uyduğu şeyle ölçülebilir. Biz on arazın, ancak on cevherde bulunabileceğini biliriz. Onların yirmi cevherde olması düşünülemez. Arazın bir yönde bulunuşu başkasına uyma yoliyle olduğu gibi, arazların on olarak tâyin edilmesi, cevherlerin sayısına uymak suretiyle meydana gelmiştir. "Eğer (Allah) üst yönde değilse, şer'an ve normal olarak dualarda ellerin ve yüzlerin göğe doğru yönelmesinin sebebi nedir? Peygamber-Allah'ın selât ve selâmı ona olsun- azat etmeği düşündüğü cariyenin imanı olup olmadığını öğrenmek için, Allah nerede diye kendisine sorduğu zaman, cariyenin göğü göstermesi üzerine, niçin onun mümin olduğunu söyledi" denirse, birincisinin cevabı şöyle söylemeğe benzer: Allah, evi olan Kâbe'de değilse, niçin biz orayı hac ve ziyaret ediyoruz? Niçin namazda oraya yöneliyoruz? Yer yüzünde değilse, niçin secde ederken alınlarımızı yere koyarak kulluk ediyoruz? Bu boş bir sözdür. Belki Şeriat insanların namazda Kâbe'ye yönelerek ibadet etmelerinden tek bir yönde devamlı bulunmalarını kasdetmiştir. Şüphesiz bu, yönler hakkında tereddüde düşmekten kalbe daha çok huşu ve huzur vericidir. Yönelme bakımından yönler birbirine eşit olunca, Allah şereflendirdiği ve yücelttiği bir yeri tâyin etmiş ve onu kendine nisbet ederek şereflendirmiştir. Oraya yönelenlere mükâfat vermek suretiyle orasını şereflendirerek, kalblerin yönelmesini sağlamıştır. Kâbe namazda yönelinen yön olduğu gibi, gök de duada yönelinen yöndür. Namazda kendisine tapılan ve dua ile kasdedilen varlık, göğe ve Kâbe'ye yerleşmekten münezzehtir. Dua esnasında göğe işarette herkesin anlayamıyacağı ince bir sır vardır.

Kulun Âhirette kurtuluşu ve muvaffak oluşu, içinden Allah'a boyun eğmesi ve rabbini yüceltmeğe inanmasiyledir. Boyun eğme ve yü-

celtme kalbin davranışıdır. Onun aleti akıldır. Uzuvlar sadece kalbin temizlenmesi ve arıklanması için kullanılmıştır. Uzuvların kalplerin inanışlariyle müteessir olacak şekilde yaratılışı gibi, kalb de uzuvların devamlı davranışlariyle müteessir olacak surette yaratılmıştır. Maksat Allah'ın ulu ve yüce varlığı karşısında insanın kendi rütbesinin alçaklığını ve değerini bilerek, kalbiyle ve akliyle tevazuda bulunmasıdır. İnsanın tevazuunu gerektiren alçaklığına en büyük delil, topraktan yaratılmış olmasıdır. İnsan eşyanın en aşağısı olan toprağa, uzuvların en değerlisi olan yüzünü koymakla mükellef kılındı. Bu teklif, onun kalbinin yüzünün yere dokunması fiili ile tevazuu hissetmesi içindir. İşte böylece beden, kendi imkânları ölçüsünde cismiyle, kişiliğiyle ve sûretiyle Allah'a boyun eğici olur. Bu da onun, alçak ve değersiz olan toprakla kucak kucağa gelmesidir. Aklın, Rabbinin büyüklüğüne, yüceliğine lâyık bir şekilde boyun eğici olması, yaratılmış olduğu maddeyle yoğrulduğu zaman, kendi değersizliğini, rütbe ve derecesinin düşüklüğünü bilmesidir.

Bunun gibi, Allah Teâla'yı yüceltmek kalbin bir ödevidir. Bunda onun kurtuluşu vardır. Ayrıca bu yüceltme eylemine organların da kendi güçleri ve tahammül kudretleri oranında katılmaları lâzımdır. Kalbin yüceltmesi, bilgi ve inanç yoluyla rütbenin yüksekliğine, organların yüceltmesi ise, inançla ilgili konularda en yüksek ve en önemli cihet olan uluv (yücelik) cihetine yönelme ile olur. Çünkü organın yüceltmesindeki esas gaye, bu yüceltmenin cihetler (yönler) de kullanılmasıdır. Meselâ insanın, her hangi bir konuşma esnasında, bir kimsenin rütbesinin yüksekliğinden, manevî derecesinin büyüklüğünden bahsedilirken, onun hakkında "onun derecesi göğün yedinci katındadır" demesi mutad olan ve bilinen bir husustur. Gerçekte ise o, burada sadece bu kimsenin derecesinin yüksekliğini belirtmek istemiştir. Fakat buna delâlet etmesi için kinâye yoluyla mekânın, yani yönün yüksekliğinden bahsetmiştir. Bazan da insan yüceltmek istediği bir kimse için, başını göğe doğru kaldırmak suretiyle onun derecesinin gökte, yani yükseklerde olduğunu anlatmak ister. Buna göre gök sadece yükseklikten, uluv'dan ibarettir.

Yüce Allah'ı tâzime yönelmede, Şeriatın yaratıkların kalplerine ve organlarına nasıl mülâyim, yumuşak davrandığına, kıt görüşlü bir kimsenin, sadece organların ve cisimlerin zahirî mânalarına önem vermek suretiyle kalplerin gerçek sırlarına vakıf olmaktan nasıl uzak kaldığına, yüceltmede Allah'ın, yönlerin takdirinden münezzeh olduğunu idrâk edemiyerek, bu tâzimde esas olanın sadece uzuvlar va-

sıtasiyle işaret olunan şey olduğunu nasıl zannettiğine bakmaz mısın? Oysa bu kimsenin anlayamadığı gerçek şudur: Yüceltmede esas olan ilk prensip, Allah'a yapılan tâzimin kalp ile olmasıdır. Kalbin tâzimi ise, ancak rütbenin yüksekliğine inanmakla olup, mekânın yüksekliğine inanmakla değildir. Burada organlar, Allah'ı yüceltmeği kabul etmede, kendi imkânları ölçüsünde kalbe yardım eden birer hizmetçi ve tabî durumundadırlar. Organların ödevi ancak cihetlere işarettir. Allah'ı yüceltme maksadiyle yapılan dualarda yüzlerin göğe doğru çevrilmesinin gerçek sırrı ve hikmeti işte budur. Buna ek olarak işaret edilmesi gereken diğer bir husus da, duanın ancak yüce Allah'ın sayısız nimetlerinden birisinin istenmesi için yapılmasıdır. Allah'ın nimetlerinin hazineleri göklerdir. O'nun rızıklarının haznedarları Meleklerdir. Bunların bulundukları yer, göklerin melekût âlemi olup, rızıklarla meşgul olanlar işte bunlardır. Yüce Allah bu konuda şöyle demiştir: "*Rızkınız da, size vadedilen azâb da gökten iner*"[20]. İnsan doğuştan arzu edilen rızkın bulunduğu hazineye doğru yüzünü çevirmeğe meyyâl bir yaratılıştadır. Meselâ, hükümdarlardan azık ve yardım umanlar, hazinenin kapısı önünde erzakın dağıtıldığını haber aldıkları zaman, hükümdarın orada bulunmadığını bildikleri halde, derhal yüzlerini ve kalplerini hazinenin bulunduğu yöne doğru çevirirler. İşte gerek doğuştan ve gerekse şer'an olsun, din adamlarının daima yüzlerini göğe doğru çevirmelerinin gerçek muharriki ve sebebi budur.

Cahil halk tabakası, muhtemelen taptıkları mabutlarının gökte olduğuna inanırlar. Bu gibi insanların dualarında göğe doğru yönelmeleri işte bu yüzdendir. Oysa onlar bilmezler ki, Rablerin Rabbi olan Yüce Allah sapık ve sahtekârların inandıklarından daha üstün ve daha yücedir.

Hz. Peygamberin, bir cariyenin göğe işaret ettiği zaman, onun mümin olduğuna hükmetmiş olmasından açık ve seçik olarak şu gerçeği anlıyoruz: Dilsiz olan bir kimsenin, rütbenin yüksekliğini anlatabilmesi, ancak yüksekliğin yönüne işaret etmesiyle mümkün olur. Rivâyete göre, adı geçen cariye dilsizdi. Onun putperest olduğu ve ilâhlarının putlar evinde bulunduğuna inandığı zannediliyordu. Bu yüzden gerçek inancının ne olduğu kendisinden sorulunca, göğe işaret etmek suretiyle, onların kendisi hakkındaki inançlarını çürütmek ve böylece gerçek mâbudunun putlar evinde olmadığını anlatmak istemiştir.

Eğer, "yönün varlığını nefyetmek imkânsızlığa sebep olur. Çünkü bu takdirde, altı yönün dışında bir varlığın mevcudiyeti kabul edil-

---

20 Bak: *az-Zâriyât Sûresi*, âyet: 22.

miş olur. Böyle bir varlık ise, ne âlemin içinde, ne de dışında olmadığı gibi, onunla birleşik veya ondan ayrılmış da değildir. Bu ise muhaldir" denirse, deriz ki: Vücûdu ne ayrılmış, ne de birleşmiş olan bir varlığın birleşmeyi kabul etmesinin ve bir yöne yönelme niteliğini haiz her varlığın altı yönden hâli olarak bulunmasının muhal olduğunu herkes kabul eder. Şu kadar var ki, birleşme ve bir yöne yönelme niteliğine sahip olmayan bir varlığın, birbirine zıt iki tarafın birisinden hâli olarak bulunması muhal değildir. Bu, şöyle diyen bir kimsenin sözüne benzer: Bir varlığın aynı anda, ne aciz, ne kadir veya ne alim, ne de cahil olarak bulunması imkânsızdır. Çünkü her hangi bir varlığın, birbirine zıt olan iki şeyin birisinden hâli kalması mümkün değildir. Burada denilebilir ki: Eğer bu varlık, birbirine zıt olan iki tarafı kabul etme niteliğini haizse, onun bu iki tarafın dışında kalması muhaldir. Şayet bunları kabul etme niteliğine sahip değilse, bunlardan hâli olması muhal değildir. Hayat şartından yoksun olduğu için, bunlardan hiçbirini kabul etmeyen cansız ve câmid cismin, bunlardan hâli olması muhal değildir. Kezâ, birleşme, yönlere yönelme, bir yeri kaplama ve kaplanılan yerde bulunma şartları da bunun gibidir. Bu şartları kaybeden bir varlığın, kendi zıtlarının dışında kalması muhal değildir. O halde dikkat edilmesi gereken husus, bir yeri kaplamayan ve kaplanılan her hangi bir yerde bulunmayan, birleşme ve ayrılma şartlarını da yitiren bir varlığın muhal olup olmaması keyfiyetidir.

Eğer hasımlarımız, böyle bir varlığın mevcudiyetinin muhal olduğunu iddia ederlerse, bu takdirde onların iddialarına karşı şu delili ileri süreriz: Bir yeri işgal eden her varlık hâdis ve her hâdis olan varlık da hâdis olmayan bir faile muhtaç olduğuna göre, bu iki önerme bize mutlak olarak bir yeri kaplamayan bir varlığın mevcudiyetini ispat eder. Biz bu iki esası ispat etmiş bulunuyoruz. Bunlar kabul edilmekle, bunlardan doğacak zorunlu davaları da inkâr etmek imkânsızlaşmış olur.

Eğer hasım, "öne sürdüğünüz delilinizin ispat etmiş olduğu böyle bir varlık anlaşılamamaktadır" derse, ona denir ki: Acaba "anlaşılamamaktadır" sözünden kasdettiğin şey nedir? Eğer bundan, onun hayâl edilemediğini, tasavvuru mümkün olmadığını ve her hangi bir vehmi de ifade etmediğini söylemek istiyorsan, gerçekten sözünde isabet etmiş oldun. Çünkü O, vehme, tasavvura ve hayâle sığmadığı gibi, rengi ve ölçüsü bulunan bir cisim de değildir. Renk ve ölçüsü olmayan bir cismi hayâlin tasavvur etmesi imkânsızdır. Çünkü hayâl, ancak gözle görülen şeyleri tahayyül etmeğe alışmış olup, bir şeyi an-

cak gördüğü şekilde düşünebilir. Gözle görülene uygun olmayan bir şeyi tahayyül etmesi imkânsızdır.

Eğer hasım, onun mâkul olmadığını, yani aklî delillerle bilinmediğini söylemek istiyorsa, bu söz gerçekten hakikata aykırıdır. Çünkü, O'nun varlığını ispat eden delilleri daha önce vermiş bulunuyoruz. Bir şeyin mâkul olması, ancak aklın, muhalefet edilmesi imkânsız olan deliller gereğince, o şeyi tasdik etmek mecburiyetinde kalmasiyle bir mâna ifade eder. Bu da gerçekleşmiş bulunmaktadır.

Eğer hasım, "hayâl ile tasavvur edilmeyen şey mevcut değildir, o halde hayâlin de bizatihi mevcut olmadığına hükmetmemiz lâzımdır" derse, deriz ki: Bizzat hayâl, hayâlin içinde dahil değildir. Görme de hayâlin içine girmez. Kezâ ilim, kudret, ses, koku ve hareket de böyledir. Eğer vehim, sesin zatını tahkik etmekle mükellef kılınsaydı, bu sese bir renk ve ölçü takdir etmesi ve böylece onu tasavvur etmesi gerekirdi.

İşte utanma, korkma, sevme, kızma, sevinme, müteessir olma ve taaccüb etme gibi ruhla ilgili bütün haller de buna benzer. Bu halleri kendi nefsiyle zorunlu olarak idrâk eden ve bu hallerin gerçek mahiyetlerini incelemek maksadiyle hayâlini işleten kimse, derhal kendi hayâlinin kusurlu olduğunu ve ancak hatalı bir takdirde bulunduğunu anlar. Bununla beraber, daha sonra da hâyalinin içine girmeyen bir varlığın mevcut olabileceğini de inkâr eder. Bu meselenin açıklanmasının yolu ve keyfiyeti işte budur.

Kıza söz ölçüsünü tecâvüz ettiğimizde şüphe yoktur. Fakat bu fende kısaltılmış inançların dahi vuzuha kavuşturulması için tafsilata kaçılması ve bir çok müşküllerin dar geçitlerini kolay aşmanın sağlanması amacıyla, önemli olan şeylerin haricinde fazla bazı malûmata baş vurmanın zorunluluğuna kani bulunuyoruz. Bunun için fafsilatı, açık ve seçik olan yerlerden kapalı ve anlaşılması güç olan yerlere nakletmeyi daha önemli ve daha faydalı olarak gördük.

Sekizinci Dava:

Yüce Allah'ın Arş[21] üzerinde kurulmuş olmakla vasıflandırılmaktan münezzeh[22] olduğunu iddia ediyoruz. Zira, cismiyeti kabul

---

21 Kerrâmiye fırkasına göre Allah arş üzerine yerleşmiştir. Allah'ın da, cisimler gibi bir ağırlığı vardır. Gerçekte Allah, cisimlere benzemekten münezzehtir. Tafsilat için bak: Prof. Dr. Neşet Çağatay, Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 128, 129, Ankara 1965. Çeviren.

22 Bak: *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, s. 13 vd. al-Meymeniyye baskısı 1309.

eden ve bunun üzerine kararlaştırılmış olan her şey, zorunlu olarak bir ölçü üzerine yaratılmıştır. Çünkü, böyle bir şey cisimden ya daha büyük, ya daha küçük, ya da ona eşit olur. Bütün bunlar takdirden yani muayyen bir ölçüden hâli değildir. Diğer taraftan, eğer bir cismin bu yücelik yönünden arşa temas etmesi caiz olsaydı, bu cismin diğer yönlerden de arşa temas etmesi caiz olurdu. Böylece arş bu cisimlerle her yönden kaplanmış olurdu. Halbuki hasmımız kesin olarak buna inanmamaktadır. O ancak kendi mezhebine bağlı olarak kalmaktadır. Genel olarak şunu söylemek gerekir ki, belirli bir cisim üzerine ancak bir cisim istikrar eder. Cisme arazdan başkası hulûl edemez. Yüce Allah'ın ne cisim, ne de araz olmadığı açıkca bilinen bir gerçek olduğuna göre, bu davanın delillerle isbatı yönüne gidilmesine ihtiyaç yoktur.

Eğer Allah Taâlanın "*Rahman Arşa kuruldu*"[23] sözünün ve Hz. Peygamber'in "*Yüce Allah her gece yer yüzüne iner*" hadîsi şerifinin mânaları nedir denirse, deriz ki: Bu konuda zahirî mânalara delâlet eder şekilde irat edilen sözler çok ve uzundur. Fakat biz bu zahirî mânalardan, bir metod olarak, sadece ikisini zikretmekle yetineceğiz. Bununla, ayni zamanda diğerleri hakkında da bir yol gösterilmiş olacaktır. Biz diyoruz ki: İnsanlar bu konuda avâm ve ülemâ tabakaları olmak üzere iki kısma ayrılırlar: İnsanların avâm[24] tabakasına lâyık olarak gördüğümüz husus, onların bu gibi tevillere karıştırılmayıp, teşbîhi gerektiren ve hudûse delâlet eden her şeyin inanç ve akidelerinden sökülüp atılmasıdır. İşte böylece de onların nazarında Allah, hiç bir benzeri bulunmayan, işitici ve görücü bir yüce varlık olarak gerçekleşmiş olur. Eğer bu âyetlerin mânalarını soracak olurlarsa, kendileri bundan şiddetle menedilmeli ve onlara, "bu sizin anlayabileceğiniz bir mesele değildir. Bu gibi konulardan uzak kalmasını ve her ilmin mütahassısları olduğunu bilmelisiniz" denmelidir.

Buna ayrıca seleften bir kimseye "istivâ" hakkında sorulduğu zaman, onun verdiği cevaba benzer bir cevap ta vermek mümkündür. Zira o bu hususta, "*İstivâ malûmdur, keyfiyeti meçhuldür; onun hakkında sormak bidadtır ve ona inanmak vaciptir*" demiştir. Avâm tabakası-

---

23 *Tâhâ Sûresi*, âyet: 5, 9; bu konu için bak: *İlcâm al-Avâm*, s. 9, 11, 16; *al-İhyâ*, C. I, s. 108.

24 Gazzalî bu görüşünü başka eserlerinde de zikretmiştir. Meselâ *Faysal at-Tafrika Beyn al-İslâm va'z-Zandaka*, *İlcâm al-Avâm an İlmi'l-Kelâm* ve *al-Kanûn fi't-Te'vîl* adlı eserlerinde avâm tabakasının, kültürsüz kimselerin te'vîl ve kelâm ilmi ile meşgul olmamaları gerektiğini söylemiştir. Çeviren.

nın aklı, akılla bilinmesi gereken şeyleri "makûlatı" kavrayabilecek genişlikte değildir. Bundan başka onlar, Arapların kullanmış oldukları geniş ve çeşitli istiare şekillerini anlayabilecek şekilde ve genişlikte dil bilgisini de bilmezler.

Fakat bilginlerin, şüphesiz bunu bilmeleri ve araştırmaları lâzımdır. Bununla beraber ben, bunun onlar üzerine farz'ı ayn olduğunu söylemiyorum. Zira bu konuda bir teklif vaki değildir. Teklif, ancak başkasına benzetilen her şeyden Allah'ı tenzih hususunda varit olmuştur. Şeriat ümmetin ileri gelenlerini, Kur'an'ın mânalarının tümünü anlamaları için mükellef kılmamıştır. Bununla beraber biz, sûrelerin başlarındaki harfler gibi, bunlar da müteşâbih âyetlerdendir, diyen bir kimsenin sözüne rıza gösteremeyiz. Zira sûrelerin başlarındaki harfler, bir takım mânalara delâlet etmesi için, daha önce Araplar tarafından istilahî bir deyim olarak vazedilmiş değildir. Hiç bir kimsenin istilahında olmayan birtakım harfleri veya kelimeleri telâffuz eden kimsenin, bizzat kendisi, bunlarla ne kasdettiğini anlayıncaya kadar, bu ifadelerin mânalarının gizli kalması vaciptir. Eğer bir kimse bunları açıklarsa, bu takdirde bu harfler, onun yönünden icadedilmiş yeni bir dil haline gelmiş olur.

Hz. Peygamber'in *"Allah taâla yer yüzüne iner"* sözü anlaşılan bir lâfız olup, anlatmak için zikredilmiştir. Bilinen bir gerçektir ki, ilk anda bu hadîsin vazedilmiş olduğu gerçek mâna veya istiare edilmiş olduğu mâna, derhal anlama çerçevesi içine girmektedir. Böyle olunca, nasıl olurda bu müteşâbihtir denir? Hakikatta bu söz, cahilin nazarında yanlış bir mânanın tahayyül edilmesine sebep olurken, âlimin nazarında da doğru ve gerçek bir mânanın anlaşılmasını sağlamaktadır. Meselâ bu, Yüce Allah'ın şu sözüne benzer: *"Nerede olursanız olun, O, sizinle beraberdir"*[25]. Zira bu âyet cahile göre, O'nun arş üzerinde olmasından dolayı birbirini nakzeden bir ictima şeklinde bir intiba yarattığı halde, âlim olan kimse derhal bundan, O'nun her şeyi kuşatmak, bilmek suretiyle daima bütün insanlarla beraber olduğunu anlar. Hz. Peygamberin şu hadîsi de bunun gibidir: *"Mu'minin kalbi, Rahman'ın iki parmağı arasındadır"*. Cahile göre bu hadîsten anlaşılan şey, elden türeyen parmak uçlarını ve tırnakları içine alan etten, kemikten ve sinirden meydana gelen iki organdır. Âlime göre ise, bu, kendisi için istiare olunmuş bir mânaya delâlet edip, vazedilmiş olduğu mâna için değildir. Bu da parmağın, kendisi için vazedilmiş olduğu şeydir.

25 Bak: *al-Hadîd Sûresi*, âyet: 4.

Sanki o, burada parmağı zikretmekle, O'nun kudretini zikretmiş olmaktadır. Zira parmağın esası ve hakikatı, insanın istediği şekilde hareket ettirme kudretine sahip olmasıdır. Kezâ, Yüce Allah'ın "*O sizinle beraberdir*" sözündeki beraberlik lâfzı da, beraberlikden kastolunan şeye delâlet etmektedir. Bu ise ilim ve kuşatmadır.

Fakat sebebi müsebbib'ten çıkarmak ve sebebi kendisi için istiare edilmiş olandan almak, Arapların yaygın olan adetlerinden biridir. Buna delâlet etmesi bakımından, Yüce Allah'ın hadîs-i kudsî'de geçen şu sözü önemlidir: "*Bana bir karış yaklaşana, ben bir kol boyu yaklaşırım. Bana yürüyerek gelene, ben koşarak gelirim*". Zira burada cahil bir kimseye göre koşmak, ayakların hareketine ve hızla yürümeye delâlet eder. Bunun gibi, gelmek eylemi de aradaki mesafenin yakınlaşmasına delâlet eder. Akıllıya göre ise, bu, insanlar arasındaki mesafenin yakınlaşmasından kasdedilen mânaya delâlet eder. Bu da Allah'ın kerem ve nimetlerinin yakın olmasıdır. Bunun gerçek anlamı, benim rahmetim ve nimetim kullarımın bana olan itaatlarından daha çok ve şiddetli olarak onlar üzerine dökülür, demektir. Bu ise, rivâyet edilen bir haberde Yüce Allah'ın "*bana kavuşmak için takva sahiplerinin arzuları şiddetlendi, oysa onlara kavuşmak için benim duyduğum arzu, bundan daha da şiddetlidir*" sözüne benzer. Dil bakımından arzu lâfzından anlaşılan mânadan Yüce Allah münezzehtir. Zira bu, bir çeşit elemdir ve dinlenmeye bir ihtiyaçtır ki, bu, noksanlığın bizatihi kendisidir. Fakat arzu, arzu edileni kabule, ona yönelmeğe ve onda nimet'in sayısız oluşuna bir sebeptir. İşte bununla da gerçek müsebbib'in bizatihî Yüce Allah olduğu çıkarılmış olmaktadır.

Gadap ve rıza ile, gadap ve rızanın sonuçları olan ve genellikle bunun sebeplerini teşkil eden sevap ve ikab'ın irade edilmesi anlamının, çıkarılması gibi, "*Hacer-i Esved, yer yüzünde Allah'ın sağıdır*"[26] sözünden, cahil olan kimse et, kan ve kemikten meydana gelen, beş parmağa ayrılan ve insanın bir organı olan sol kolunun karşıtı sağ kolunun kasdedildiğini zanneder. Oysa bundan sonra o, gözünü iyice açıp, bu meseleyi bir daha incelerse görür ki, O, ancak Arştadır. O'nun sağı Kâbe'de olmadığı gibi, Hacer-i Esved de değildir. Bu taşa en ufak bir dokunma ile, bu sözün sadece musafaha'dan istiare kılındığını anlamış olur. Zira Allah, hükümdarların sağ taraflarının öpülmesi emrolunduğu gibi, bu taşa temas etmek ve onu öpmekle emretmiştir. Bu lâfız da işte bundan istiare olunmuştur.

26 Bu söz, onun şeref ve keremini belirtmek üzere gelmiştir. Zira bu söz, zahirî mânasına terkedilirse, bu muhal olan bir şeyi gerektirmiş olur. Bak: *al-İhyâ*, C. I, s. 108.

Dilde aklı tam ve görüşü keskin olan kimseye göre, bu gibi meseleler o kadar önemli değildir. O, bunların mânalarını bedihî ve fıtrî olarak bilir.

Şimdi de istivâ (yerleşme) ve nüzûl (inme)'ün mânalarını görelim:

İstivâ (yerleşti, kuruldu), Arş'ın zorunlu olarak kendisine nisbetidir. Arş'ın istivâya nisbeti ise, ancak onun (Arşın) bilinmesi, kastedilmesi veya takdir olunması, arazların mahalli gibi bir mahal veya cismin bulunduğu yer gibi bir mekân olması ile mümkündür. Fakat bu nisbetlerin bazıları akla göre muhal olduğu gibi, bazıları da lâfzın kendisinden istiare edilmesine elverişli değildir. Eğer kendisinden başka bir nisbet olmadığı halde, bu nisbetlerin tümü için de aklın muhal kılmadığı ve lâfzın da delâlet etmesi uygunsuz olmayan bir nisbet varsa, bilinmelidir ki, kasdedilen işte bu nisbettir. Arşın, cevher ve arazda olduğu gibi, bir mekân veya mahal olmasında kullanılması, şüphesiz lâfzın bu anlama delâlet etmesi yönünden muhal değildir. Fakat daha önce de geçtiği gibi, akıl bunu muhal kılar.

Arşın bilinmesini ve kastedilmesini ise, akıl muhal kılmadığı halde, lâfız bu mânaya uygun düşmez. Fakat Arşın, bütün yaratıkların en büyüğü olduğu halde, Allah tarafından takdir olunmuş, O'nun kudretinin kabzasına düşmüş, O'na musahhar kılınmış ve Allah'ın kendisi üzerinde kurulmasının uygun olmasiyle övülmek ve büyüklükte kendisinin dûnûnda bulunanları da bununla uyarmak şeklinde bir anlam taşımasını şüphesiz akıl muhal kılmadığı gibi, lâfız da bu mânaya aykırı düşmez. Kanaatimce bundan kastedilen mâna da kesin olarak işte budur.

Lâfzın bu mânaya uygun oluşu, Arap diline vakıf olan kimse için açık olarak meydandadır. Ancak bu gibi konularda görülen güçlük ve anlaşmazlıklar, genellikle Arap dilini iyice bilmeyen, bunu sonradan öğrenen ve buna, Arapların Türk diline gösterdikleri ilgi gibi, ilgi gösteren kimselerden -ki bunlar, ancak bu dilin evveliyatını öğrenmişlerdir- ileri gelmektedir. Oysa dilde en doğru olanı, "Emir ülkesi üzerine yerleşti" denmesidir. Bu konu ile ilgili olarak bir şair de, "kılıç kullanılmaksızın, kan akıtılmaksızın, bazı insanlar Irak'a yerleştiler" demiştir.

İşte bundan dolayı seleften bazıları, Allah'ın "*Arş üzerine kuruldu*"[27] sözünden, "*sonra duman halinde olan gök üzerine kuruldu*"[28] âyetinden anlaşılan mâna anlaşılır, demişlerdir.

---

27 Bak: *Ra'd Sûresi,* âyet: 2.
28 Bak: *Fussilet Sûresi,* âyet: 11.

Hz. Peygamber'in -Allah'ın selâtı ve selâmı onun üzerine olsun- "*Allah yer yüzüne iner*" hadîsine gelince, burada tevile iki yönden imkân vardır.

Bunlardan birincisi: nüzûl'ü (inmeyi) Allah'a izafe etmektir ki, şüphesiz bu izafet mecazîdir. Gerçekte ise bu, "*Karyeye (köyün halkına) sorun*"[29] âyetinde olduğu gibi, meleklerden bir melaikeye izafet edilmiştir. Burada hakikatta sorulanlar köyün halkıdır. Bu da, yani tabî olanın hallerini metbu'a (tabî olunana) izafe etme, dillerde çok kullanılan bir keyfiyettir. Meselâ bu konu ile ilgili olarak, "kral şehrin kapısına indi" denir; fakat bundan maksat, gerçekte, onun ordusudur. Burada kralın şehrin kapısına indiğini haber veren kimseye bazan, "onu ziyaret ettin mi" diye sorulması mümkündür. Bu takdirde o, "hayır, zira o, ava çıktı ve henüz dönmedi" dediği zaman ona, "daha önce kral indi, dediğin halde, şimdi de niçin daha inmedi, diyorsun" denilemez. Böylece kral'ın inişinden anlaşılan mâna, ordusunun inişi olur ki, bu da gayet açık bir hakikattır.

İkincisi: İrtifa (yükseklik) tekebbür için kullanıldığı gibi, nüzûl lâfzı da bazan yaratıklar hakkında incelik ve tevâzu için kullanılır. Meselâ, başını göğe doğru kaldıran bir kimseye kibirli dendiği gibi, büyüklük taslayan kimseye de, **a'lâ illiyyîn**'e yükseldi, denir. Eğer bir kimsenin rütbesi yükselirse, kendisi için, onun şânı yedi kat göklerdedir ve şayet bunun zıddı olarak rütbesi inerse, bu kimse için de **esfel-i sâfilîn**'e düştü, denir. Şayet bir kimse tevâzu ve incelik gösterirse, kendisi için, yerlerde süründü ve en alçak dereceye düştü, denir. İşte bu gerçek anlaşılıp, nüzûl'ün bir yerden inmede, terketmek veya düşmek suretiyle rütbenin inmesinde, yumuşaklık göstermek veya rütbenin yüksekliğini ve kemâlini gerektiren fiili terketmek suretiyle dereceden düşmede kullanıldığı bilindiği zaman, hemen lâfzın aralarında dönüp dolaştığı bu üç mânaya bir bakılsın. Acaba akıl bunlardan hangisini tecviz etmektedir?

İntikal yoluyla hasıl olan nüzûl'e gelince, daha önce de geçtiği gibi, akıl bunu muhal kılmıştır. Zira bu, ancak mütehayyiz'de, kaplanılan bir yerde mümkün olur. Rütbenin düşmesi, yok olması kesin olarak muhaldir. Çünkü Yüce Allah, sıfatlariyle ve celâliyle kadîmdir. O'nun yüceliğinin yok olması mümkün değildir. Fakat lûtuf, rahmet, istiğna sebebiyle ve önem vermemek suretiyle yapılması gerekli olan fiili terketme mânasında bulunan nüzûl, şüphesiz mümkündür. Böylece nüzûl'ün bu mânaya hamledilmesi de taayyün etmiş olur.

---

29 Bak: *Yûsuf Sûresi,* âyet: 82.

Rivayet edildiğine göre, *"varlıkların en yücesi, Arş sahibi olan Allah"*[30] âyeti nazil olduğu zaman, sahabe büyük bir korku ve dehşet içine düştüler. Bu büyük celâl ve azametin yanında dua ve dilekleri çoğaltmaktan kaçınır oldular. Bunun üzerine onlara Allah Taâla'nın celâlinin büyüklüğüne, şânının yüceliğine rağmen kullarına lûtfedici, merhamet edici ve her ne kadar müstağni ise de, dua ettikleri zaman, onların dualarını kabul edici olduğu bildirildi. İşte burada duanın kabulü, bu celâl'in gerektirdiği istiğna ve önem vermemeye izafetle bir nüzûl'dür. Bunun için ve özellikle kulların kalpleriyle Allah'a yönelmelerini, O'na çokca dua ve niyazda bulunmalarını, rüku ve secdelerini çoğaltmalarını teşci ve teşvik etmek üzere buna nüzûl dendi. Zira kendi kudreti dahilinde, Yüce Allah'ın celâlinin başlangıcını hisseden kimse, şüphesiz O'na rüku ve secde etmeğe mustahak olur.

Zira Yüce Allah'ın celâl'ine nisbetle, bütün kulların O'na yaklaşmaları, kulun yer yüzündeki krallardan birisine yaklaşmak, takarrüb etmek amaciyle parmaklarından sadece birini hareket ettirmesinden daha basittir. Şayet krallardan her hangi biri, bu hareketten dolayı kendisinde bir büyüklük hissederse, bununla tevbih'e mustahak olur. Hattâ, bazı halifelerin adetlerinde olduğu gibi, hizmetlerinden alıkoymakla kendilerini tahkir etmek, prens ve devletin ileri gelenlerinden başkasını hizmetlerinde kullanmamakla büyüklük taslamak amaciyle, düşük ve hakir olan kimseleri hizmetlerinden alıkoymak, huzurlarında secde etmekten ve saraylarının kapılarının eşiğini öpmekten kendilerini menetmek, hükümdarların geleneksel adetlerindendir. Eğer, lûtuf, rahmet ve isticabet ile, celâl'in gerekli kıldığı şeyden nüzûl olmasaydı, şüphesiz bu celâl, akılları durdurur, dilleri konuşma kabiliyetinden yoksun kılar, dilsiz hale getirir ve uzuvların hareketini tamamiyle felce uğratırdı. İşte bu celâl'i ve bu lûtfu idrâk eden kimse, kesin olarak nüzûl deyiminin celâl'e mutabık olduğunu ve bu deyimin cahillerin anlayışının hilafına, yerinde kullanılmış olduğunu açık olarak anlamış olur.

Eğer, "niçin **yer yüzü** tahsis edildi" denirse, deriz ki: Bu, kendisinden sonra bir derece bulunmayan en son dereceden ibarettir. Örneğin, toprağa düştü veya Süreyya yıldızına yükseldi, denmesidir ki, burada Süreyya, yıldızların en yükseği ve toprak ta yer yüzünün en alçağı takdir edilmiştir.

Şayet, "Allah'ın inişini niçin **geceler** ile tahsis ederek, **her gece iner** dedi" denirse, deriz ki: Zira boşluk ve ıssız olan yerlerin, duaların

30 Bak: *Mu'min Sûresi*, âyet: 15.

kabul olunacağı yerler olması en büyük bir ihtimaldir. Gecelerde bunun için hazırlanmıştır. İnsanlar gecenin içinde sükûn bulur, kalplerinden dünya meşguliyetleri silinir ve temiz bir kalp ve zikirle Yüce Allah'a yönelirler. İşte kabul edilmesi umulan, bu gibi dualar olup, meşguliyetlerin başı aşkın olduğu anda, gaflet içinde yüzen kalplerden çıkan dualar değildir.

Dokuzuncu Dava:

Mutezile'nin hilafına[31] Yüce Allah'ın gözle görüleceğini iddia ediyoruz. Biz bu meseleyi, Yüce Allah'ın zatına bakmak suretiyle tanzim edilmiş olan kısımda ancak iki sebepden dolayı ortaya atmış bulunuyoruz.

Bunlardan birincisi: Gerçekte rüyeti (görmeği) nefyetmenin, cihetin nefyedilmesini gerektiren şeylerden olmasıdır. Bundan maksadımız, cihetin nefyi ile rüyet'in ispatının nasıl cemedileceğini ve aralarının nasıl telif olunacağını beyan etmektir.

İkincisi: Bize göre Yüce Allah, kendisinin ve zatı'nın varlığından dolayı görülür. Bu ise ancak kendi zatından dolayı olup. fiilinden veya sıfatlarından belirli bir sıfattan dolayı değildir. Bilâkis her mevcut bir zattır. Buna göre, O'nun bilinmesi vacip olduğu gibi, görülmesi de vaciptir. Bununla, O'nun bilfiil bilinir ve görülür olmasının vacip olduğunu kasdetmiyorum. Maksadım, bunun ancak bilkuvve olduğudur. Başka bir deyimle, O, zatı itibariyle rüyet'in kendisine taallûk etmesine hazır bir durumdadır. Kendi zatında buna mâni olacak veya bunu muhal kılacak hiç bir şey yoktur. Eğer rüyet'in varlığı imkânsız olursa, bu, zatının dışında başka bir sebepten dolayı olur ki, bu senin, hakikatta böyle olmadığı halde, nehirde bulunan su, susuzluğu giderici ve şişede bulunan rakı sarhoş edicidir, demene benzer. Zira bunlar

31 Mutezile'ye göre, Allah'ın Âhirette gözle görülmesi imkânsızdır. Çünkü onlara göre Allah, cisimlere benzemez. Gözle görünen bir şey, cisimlere bir bakımdan benzemiş sayılır. Allah'ın gözle görüleceğini söyleyenler, O'nu cisimler gibi görülecek bir varlık olarak vasıflandırmış olurlar. Onlar, bu aklî görüşlerini, naklî delillerle de teyit etmek isterler. Özellikle "*sen beni göremezsin*" (*al-A'râf Sûresi*, âyet: 143) ve "*O'nu gözler idrâk edemez, halbuki O gözleri idrâk eder*" (*En 'âm Sûresi*, âyet: 103) âyetlerinin, Allah'ın gözle görülemiyeceğine kesin birer delil olduğunu ileri sürerler.

Ehl-i Sünnet ise, sözü geçen âyetlerin hükümlerinin bu dünyayaya ait olduğunu, Âllah'ın Âhirette gözlerle görüleceğini söylemiş ve buna delil olarak da "*yüzler vardır, o gün taptazedir; Rablerini göreceklerdir*" (*Kıyâmet Sûresi*, âyet: 22-23) meâlindeki âyeti göstermiştir. Bak: Dr. Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 73, 74, Ankara 1967. Çeviren.

ancak içildiği zaman sarhoş eder veya susuzluğu giderir. Eğer gerçekte sen, O'nun zatı buna hazır bir dudumdadır, sözünden kasdedilen mânayı anlamış isen, bu takdirde geriye incelenmesi gereken iki mesele daha kalmaktadır.

Birinci mesele, rüyetin aklen caiz olması.

İkincisi de, vuku'unun Şeriat'tan başka bir yol ile idrâk edilmesinin mümkün olmamasıdır. Rüyetin, vuku'una her ne kadar Şeriat delâlet etse de, cevazına zorunlu olarak akıl ile delâlet edilir. Biz burada rüyetin aklen caiz olmasına iki yolla delâlet edeceğiz.

Birincisi: Biz deriz ki, Yüce Allah mevccuttur ve zattır. O'nun bir subût'u ve hakikatı vardır. Allah'ın diğer varlıklara benzememesi, ancak O'nun hâdis olmasının veya hudûs'e delâlet eden bir şeyle vasıflandırılmasının veyahut ilim, kudret ve benzerleri gibi, ilahî sıfatlarla çelişen bir sıfat ile vasıflandırılmasının imkânsız olmasından ileri gelmektedir. Bir mevcut için sahih olan her şey, hudûs'e delâlet etmediği ve sıfatlarından birisine zıt olmadığı zaman, O'nun hakkında da sahihtir. Bunun delili, ilmin O'na taallûk etmesidir. Zira bu taallûk, O'nun zatında bir değişikliğe, sıfatlarının nakzedilmesine ve hudûs'e delâlet etmeğe sebep olmadığından, ilmin O'nun zatına ve sıfatlarına taallûk etmesinin caiz olmasında, kendisiyle cisimler ve arazlar arasındaki farklar eşit kılınmıştır. Görme, ilmin bir nevidir. Onun görülen şeye taallûk etmesi, bir sıfatın değişmesini gerektirmediği gibi, ayni zamanda bu, hudûs'e de delâlet etmez. O halde her varlığa bununla hükmedilmesi vacip olur.

Eğer, "Allah'ın görülür olması, O'nun bir cihette bulunmasını, bir cihette bulunması da, O'nun araz veya cevher olmasını gerektirir. Bu ise muhaldir; kıyas esaslarına göre, eğer O görülüyorsa, gören kimseye nazaran bir yönde demektir. Oysa, bu gereklilik muhal olduğu gibi görmeğe sebeb olan şey de muhaldir" denirse, deriz ki: Bu kıyasın iki esasından birisi, bizce de müsellemdir; bu da, bu gerekliliğin muhal olmasıdır. Fakat, rüyete inanmanın yasaklılığı üzerine inşa edilen bu gereklilik iddiasını teşkil eden birinci esas hakkında biz şöyle deriz: "Eğer Allah görülüyorsa, gören kimseye nazaran mutlaka bir cihettedir" demenizin sebebi nedir? Siz bunu zorunlu mu veya bir araştırmanın sonucu mu olarak bildiniz? Zorunluluk davasının ileri sürülmesi imkânsızdır. Burada ayrıca araştırmanın ve istidlâl'in de açıklanması lâzımdır. Zira bu hususta onların dayandıkları nokta, bu ana kadar kendilerinin gözle görmüş oldukları şeylerin, gören kimseye nazaran, ancak belirli bir yönde bulunmuş olmasıdır. Buna karşılık onlara şöyle demek mümkündür:

Bir şeyin gözle görülmemesi, onun muhal olmasını gerektirmez. Eğer muhal olması caiz olsaydı, bir Mücessime'nin de Yüce Allah'ın cisim olduğunu ileri sürmesi ve şöyle demesi caiz olurdu: "Allah bir cisimdir. Çünkü O, fâildir, yapıcıdır. Biz bu ana kadar cisim olmayan bir fâil görmedik". Veya onun "Eğer Allah fâil ve mevcud ise, ya bu âlemin içinde ya da dışında veya onunla birleşmiş yahutta ondan ayrılmıştır. Buna göre O'nun altı yönden hâli kalması imkânsızdır. Zira şimdiye kadar bildiğimiz ve gördüğümüz bütün varlıklar ancak bu durumda olmuşlardır" demesi mümkün olurdu. Bu görüşe göre, sizinle onlar arasında bu konuda bir üstünlük yoktur.

Netice olarak bu, hükme raci olan bir husustur. Zira başka bir şeyin bilinmesi, ancak o şeyin müşahede olunan ve bilinen belirli bir şeye uygun olmasiyle mümkündür. Bu da, cismi bildiği ve kabul ettiği halde, arazı inkâr eden ve eğer var olsaydı bir hayyizi (yeri) işgal ederdi, diyerek, cisim olması itibariyle varlıklar içinde ondan başkasını kabul etmeyen bir kimsenin durumuna benzer. Bundan da, genellik ifade eden hususlarla iştiraki mümkün olmakla beraber, özellik ifade eden (havas) hususlarda varlıkların ihtilaf etmesinin imkânsızlığı meydana çıkar. Bu ise, aslı olmayan bir hükümdür. Bununla beraber, onların, Yüce Allah'ın kendi nefsini ve âlemi gördüğü, O'nun kendi nefsinin veya âlem'in içinde bir yönde bulunmadığı hususundaki itirazlarını da göz önünde bulundurmak lâzımdır. Eğer bu görüşün caiz olduğu kabul edilirse, onların bu hâyali de kendiliğinden batıl olur. Mutezile'nin çoğunluğunun bu konudaki görüşü de işte budur. Onlardan bu düşünceye sahip olanlar, bunu hararetle savunmuşlardır. Mutezile'den bunu kabul etmeyenler ise, acaba insanın, aynada kendi nefsini gördüğünü nasıl inkâr ederler? Gerçekte ise, bu kimse aynada bizatihi kendi nefsinin karşısında değildir. Eğer, aynada bizatihi kendisini görmediğini, fakat ancak herhangi bir resmin duvara nakşedilmesi gibi, aynaya akseden kendi suretine benzer bir sureti gördüğünü iddia ederlerse, onlara denir ki: Bu sözün batıl oluşu apaçıktır. Zira duvarda asılı duran aynadan iki kol boyu kadar uzaklaşan kimse, kendi suretini de aynanın içinde iki kol boyu kadar uzaklaşmış olarak görür. Üç kol boyu kadar uzaklaşan kimse de bunun gibidir. O halde aynadan iki kol boyu uzak olan kimse, nasıl olur da aynanın üzerine aksetmiş olur? Aynanın aksettirdiği resim, belki de bir buğday tanesinden daha büyük olmayabilir. Burada, bu resmin, aynanın arkasında bulunan başka bir şeyden meydana geldiğini de düşünmek muhaldir. Zira aynanın arkasında duvar ve havadan veya kendisine gizli olan ve göremediği başka bir şahıstan başka hiç bir şey yoktur. Bunun gibi

aynanın sağında, solunda, üstünde, altında ve altı yönünde de bir şey yoktur. Bununla beraber, kendisi aynadan iki kol boyu uzakta bir resim görmektedir. Bu resmi aynanın etrafında araştırdığı zaman, eğer onu buluyorsa, gerçekte görülen şey odur. Fakat hakikatta aynayı çevreliyen cisimler arasında aynaya bakan şahsın cisminden başka, görülen bu resme benzer bir şey yoktur. O halde, görülen cisim zorunlu olarak işte bu şahsın suretidir. Böylece mukabele ve yön görüşünün batıl olduğu meydana çıkmış olur. Bununla beraber, bu zorunluluğun küçümsenmemesi lâzımdır. Zira Mutezile için bundan başka bir çıkar yol yoktur. Biz zorunlu olarak biliyoruz ki, asla kendi nefsini görmemiş ve aynayı da bilmemiş olan bir insana, "kendini aynada görmen mümkündür" dendiği zaman, derhal bunun muhal olduğuna hükmedecek ve şöyle diyecektir: "Ya ben bizzat kendi nefsimi aynanın içinde olarak göreceğim ki, bu muhaldir; veya aynanın kapsamı içinde veyahut bu aynanın arkasında bir noktada kendi suretimin benzerini göreceğim ki, bu da muhaldir. Zira aynanın bizzat kendisinin de bir sureti olduğu gibi, onu çevreliyen cisimlerin de ayrı ayrı sûretleri vardır. Bir cisimde iki suretin toplanması imkânsızdır. Çünkü bir cisimde, aynı zamanda insan, demir ve duvar resimlerinin bulunması muhaldir. Bu itibarla, aynada kendimi bizzat olduğum gibi görmem imkânsızdır. Zira ben bizzat kendi nefsimin mukabilinde, karşısında değilim ki, kendimi olduğum gibi görmem mümkün olsun! O halde mutlaka gören kimse ile görülen cisim arasında bir mukabele, bir karşılaşmanın bulunması lâzımdır". Bu taksim Mutezile'nin görüşüne uygundur; fakat bu, bilindiği gibi batıldır. Bize göre bunun batıl oluşu, Onun, "ben kendi nefsimin karşısında bulunmadığım için kendimi göremiyorum" sözünden ileri gelmektedir. Yoksa sözünün diğer kısımları doğrudur.

İşte böylece, onların alışmadıkları ve duyu organlarının ünsiyyet kesbetmediği hususları tasdik etmekte ne kadar kıt anlayışlı ve dar görüşlü oldukları açıkça meydana çıkmış olmaktadır.

İkincisi: Rüyetin mânasının tam olarak açıklanmasıdır. Burada şöyle dememiz mümkündür: Hasım rüyeti, yani görmeği, ancak görme ile ne kasdettiğimizi, bunun mânasının hakikatını gereği gibi bilmediği ve bizim bununla, gören kimsenin cisimlere ve renklere baktığı zaman, kendisinin idrak etmiş olduğu ve onda hasıl olan duruma benzer bir durumu kasdettiğimizi zannettiği için inkâr etmiştir. Gerçek ise, bu anlayıştan çok uzaktır. Zira biz bunun Yüce Allah hakkında muhal olduğunu itiraf ediyoruz, fakat ittifak olunan bir yerde evvelâ bu lâfzın

mânasını meydana çıkarmamız, bir kalıba dükmemiz, daha sonra da bundan Yüce Allah hakkında muhal olan mânaları hazfetmemiz lâzımdır. Eğer bundan sonra, bu lâfzın mânalarından geriye Allah teâla hakkında muhal olmayan bir mâna kalırsa ve bu mânaya da gerçekten rüyet dememiz mümkün olursa, hiç çekinmeden bunu Yüce Allah hakkında da kabul eder ve O'nun gerçekten görüldüğüne hükmederiz. Şayet bu mânaya ancak mecâz yoluyla rüyet adını vermemiz mümkün oluyorsa, bu takdirde, o lâfzı ancak Şeriatın izniyle bu anlamda kullanabilir ve aklın delâlet ettiği şekilde bu mânaya inanabiliriz. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Gerçekte rüyet, mahalli, yeri olan bir mânaya delâlet etmektedir. Bu da gözdür. Gözün de taallûk ettiği şeyler vardır; bunlar da renk, adet, ölçü, cisim ve diğer görülen hususlardır. O halde her şeyden önce gözün taşıdığı mânanın hakikatına, mahalline ve taallûk ettiği hususlara bir defa bakalım; bundan sonra da bu ismi ona vermemizi gerektiren esasın ne olduğunu bir düşünelim.

Burada hemen şunu söyliyelim ki: Mahal (yer), bu tesmiyenin doğru oluşunda bir rükün, bir esas değildir. Çünkü, meselâ görülen şeylerden gözle idrâk ettiğimiz her hangi bir durumu, eğer kalp ile veya herhangi bir yön ile idrâk edersek, bu takdirde, o şeyi gördük ve anladık deriz. Bu sözümüz de şüphesiz doğrudur. Zira göz, bir mahal ve bir alettir. Bu durum onun esasına olmayıp, ancak hulûl ettiği mahalle racidir. Binaenaleyh bu durum meydana geldiği anda, hakikat tamamlanmış ve bu tesmiye de gerçekleşmiş olur.

Bu konuda şöyle diyebiliriz: Belirli bir şeyi kalbimizle veya aklımızla idrâk edersek, o şeyi kalbimizle veya aklımızla bilmiş oluruz. Ayni şeyi kalbimizle veya her hangi bir cihetle veyahut gözlerimizle görmemiz de bunun gibidir.

Gözle ilgili hususa gelince, bu, kendisine bu ismin verilmesinde ve bu gerçeğin sabit olmasında bir esas değildir. Çünkü görme, eğer siyah'a tallûk ettiğinden dolayı görme olsaydı, beyaza tallûk eden, görme olmazdı. Şayet renge taallûk ettiğinden dolayı olsaydı, harekete tallûk eden, eğer araza taallûk ettiğinden dolayı olsaydı, cisme taallûk eden, rüyet olmazdı. Bu da açık olarak delâlet eder ki, taallûk edenin sıfatları bu gerçeğin varlığında ve bu ismin verilmesinde bir esas değildir. Burada asıl olan, onun taallûk eden bir sıfat bulunması itibariyle kendisi için, varlığı ve zatı ne şekilde olursa olsun, var olan bir mütaâllakın yâni taallûk edeceği şeyin bulunmasıdır. O halde kendisine bu isim verilen rükün, üçüncü meseledir. Bu da, mahalline ve taallûk ettiği şeye önem verilmeksizin, sadece mânanın hakikatından ibarettir.

Şimdi de bu hakikatin ne olduğundan bahsedelim:

Bunun, idrâkin bir nevi olmasından başka bir hakikati yoktur. Bu da kemâl olup, tahayyûl olunan şeye nisbetle, açıklamanın ziyadeleştirilmesidir. Meselâ: Bir dostumuzu veya yakından tanıdığımızı gördüğümüzü farzedelim. Daha sonra gözlerimizi kapatarak düşündüğümüz zaman, hemen hayâl ve tasavvur yoluyla bu dostun sûreti zihnimizde hazır olur. Fakat biz gözümüzü açtığımız zaman bir takım farkları idrâk ederiz. Bu farklar, esasında hayâl olunana aykırı olarak başka bir sûreti idrâk etmekten ileri gelmemektedir. Bilâkis görünen sûret, hiç bir fark bulunmaksızın, tahayyül olunana uygun olup, aralarında hiç bir fark yoktur. Ancak bu ikinci hal, tahayyül halinin tamamlayıcısı ve açıklayıcısı mahiyetindedir. Bu itibarla gözümüzü açtığımız zaman, bu dostun sûreti bizim için daha açık, daha tam ve daha kâmil bir şekilde meydana çıkmaktadır. Görme yoluyla meydana gelen sûretin bizatihi kendisi, hayâl ile meydana gelen sûrete uygundur. O halde tahayyül, bir derecesi ve onun arkasında da, açıklık ve vuzûh bakımından daha tam olan başka bir derecesi bulunan bir idrâk çeşididir. Bu ikinci derece, tahayyülün tamamlayıcısı mahiyetinde olup, hayâle izafetle, işte bu tamamlama olayına görme ve bakma adı verilir.

Keza, bazı eşyayı bildiğimiz halde, bunları tahayyül etmeyiz. Bunlar, Yüce Allah'ın zatı, sıfatları ve sûreti bulunmayan diğer bütün hususlardır. Bunların kudret, ilim, sevgi, görme ve hayâl gibi ne renkleri ne de ölçüleri vardır. Bu sıfatların ne olduklarını bildiğimiz halde, bunları tahayyül etmeyiz. Esasında bunları bilmek de bir çeşit idrâktir. Böyle bir idrâkin ise, görmenin tahayyüle nisbeti derecesinde tamamlamayı arttıran bir vasfının bulunup bulunmadığına bakmamız lâzımdır. Eğer böyle bir şey mümkün oluyorsa, tahayyüle izafetle buna rüyet dediğimiz gibi. ilme izafetle bu açıklama ve tamamlamaya da rüyet deriz. Bilindiği gibi, bir şeyin aydınlatılma ve açıklanmasındaki bu tamamlama ve kemâlin takdiri, ilim, kudret ve benzerleri, keza Yüce Allah'ın zatı ve sıfatları gibi tahayyül edilmesi imkânsız olmakla beraber, bilinen varlıklarda muhal değildir. Bilâkis bizim, doğuştan gelen bir zorunlulukla, bu takdirin Yüce Allah'ın zatı ve sıfatları ve bilinen bütün bu kavramların zatları ile ilgili konularda ziyadesiyle açıklama ve aydınlatmayı gerektiren bir husus olduğunu idrâk etmemiz mümkündür.

Bize göre bu muhal değildir. Çünkü ortada bunu muhal kılacak bir sebep yoktur. Aksine akıl, böyle bir takdirin mümkün olduğuna ve

insan tabiatının gerektirdiği bir husus bulunduğuna delâlet etmektedir. Ancak açıklama (keşf) daki bu kemâl (tamlık), bu dünyada çok ve mebzûl değildir. Örneğin, bedenle ilgili sıfatların bulanık yani gereği kadar açık olmayışı yüzünden nefis bedeni işgal ederken, ondan gizli ve kapalı olarak kalmasıdır. Bunun gibi, göz kapağının veya belirli bir perdenin veyahut gözde bulunan her hangi bir siyahlığın, adetin hükmü gereğince, tahayyül olunan şeylerin görülmesini imkânsız kılan bir sebep olması uzak bir ihtimal değildir. Yine nefsin bulanık olup, açık olmayışının ve adetin hükmü gereğince, gaflet perdelerinin birbiri üzerine yığılması ve amel imkânlarını yok etmesinin, bilinenleri görmeğe mâni olması da pekâla mümkündür. Fakat *"kabirlerde bulunanlar çıkarıldığı ve kalblerde olanlar ortaya konulduğu zaman..."*[32], nefisler temiz şaraplarla yıkanıp, her çeşit pislikten arınmış olarak temizlendiği zaman, insan, bundan dolayı kemâlin ziyadeleşmesi, Yüce Allah'ın zatı ve diğer bilgileri ile ilgili hususların açıklığa kavuşması için çalışmaktan kaçınmıyacaktır. Böylece, onun derecesinin kasdedilen ilimden yüksekliği, tahayyüle oranla görme derecesinin yüksekliği gibi olur. İşte bu da, Yüce Allah'a mulakî olmak, O'nu müşahede etmek, görmek veya bunlara benzer bir takım ibarelerle ifade edilir. Mânaların açıklanmasından sonra, bu konuda her hangi bir güçlük kalmaz. Eğer gerçekten bu mümkün olup, bu hal gözde halkolunursa, -ki bunun kalbde halkolunması imkânsız olmadığı gibi, gözde halkolunması da imkânsız değildir- dil durumu yönünden, buna rüyet adı verilmesi daha doğru olur.

Rüyet, tabirinden hakikat ehlinin kasdettiği mâna anlaşılırsa, gerçekten aklın bunu muhal kılmadığı, fakat aksine olarak vacip kıldığı anlaşılmış olur. Ayrıca Şeriat'da buna şehadet ettiğine göre, artık ortada, ancak inat kasdiyle veya rüyet tabirinin verilmesi hakkını başkasına kaptırmama gayretiyle, yahut'da zikretmiş olduğumuz derin ve ince mânaları idrâk hususunda yapılan kusur ve hatalar dolayısiyle meydana gelenlerden başka, bu konuda tartışılması ve münakaşa edilmesi gereken bir mesele kalmamıştır. Bu itibarla özetini vermeğe çalıştığımız bu konuyu, daha fazla uzatmadan burada kesebiliriz.

İkinci mesele: Görmenin şer'an vaki olmasıdır. Şeriat görme olayının meydana geleceğine delâlet etmiş ve bunu anlayabilmemiz için bize birçok deliller göstermiştir. İşte bundan dolayıdır ki, Selefin, Allah'ın güzel yüzünü görme lezzetini tatmak için Yüce Allah'a dua ve niyazda bulunulmasının gerekliliği konusunda icma ettiklerini ileri

32 Bak: *Âdiyât Sûresi,* âyet: 10.

sürmek mümkündür. Esâsen biz selefin itikadından da, onların bu görme olayının hasıl olacağına yakînen inandıklarını ve bunu beklemenin caiz olduğunu kesin olarak bildikleri için Yüce Allah'tan, gönderdiği Resûlünün -Allah'ın selâtı ve selâmı onun üzerine olsun- ahvali ile ilgili karinelere, onun sayılamıyacak kadar çok, açık ve seçik olan bazı sözlerine dayanarak bunu istediklerini anlıyoruz. Muhakkak olan bir husus, icma'nın, anlam ve kavramların her türlü kayıt ve sınırlamaların dışında kalmasına delâlet etmesidir. Buna delâlet eden en kuvvetli delil de, Mûsa'nın -Allah'ın selâmı onun üzerine olsun- *"Ey Rabbim! Bana kendini göster, Sana bakayım"*[33] sözüdür. Çünkü bu hakikatın, Yüce Allah'ın Peygamberlerinden, her şeyden münezzeh olan Allah ile dudak dudağa konuşabilecek kadar derecesi yükselmiş bulunan bir peygambere gizli kalması ve dolayısiyle Yüce Allah'ın zatı ile ilgili sıfatlarını, Mutezile'nin dahi bildiği kadar bilmemesi imkânsızdır. Böyle bir şeyin zorunlu olarak batıl oluşu bilinmelidir. Çünkü hasımlarımıza göre, Allah'ın görülmesinin imkânsızlığını bilmemek, düşünmeyi veya sapıklığı gerektirir. Bu ise, Allah'ın zatı'nın sıfatını bilmemektir. Onlara göre, bunun muhal oluşu, O'nun zatı ve bu zatın da her hangi bir yönde bulunmayışından ileri gelmektedir. Buna göre, Mûsa-selâm ona olsun- Allah'ın bir yönde bulunmadığını niçin bilmedi veya O'nun bir cihette bulunmadığını bildiği halde, nasıl oldu da bir yönde bulunmayan şeyin görülmesinin imkânsızlığını idrâk edemedi? Acaba hasım, bununla kalbinde neyi gizlemek ve Mûsa (A. S.)'nın zuhûlünden hangi hakikati çıkarmak ister? Acaba hasım bu sözüyle, Mûsa (A. S.)'nın Allah'ın rengi olan ve bir yönde bulunan bir cisim olduğuna inandığını mı söylemek ister? Peygamberleri böyle bir şeyle itham etmek açık bir küfürdür. Dolayısiyle bu, Peygamberimizi -Allah'ın selâmı ona olsun- de tekfirdir. Çünkü Yüce Allah'ın cisim olduğunu söyleyen ile putlara ve güneşe tapan kimse arasında bir fark yoktur. Bunun gibi, Peygamberin Allah'ın bir cihette olmasının imkânsızlığını idrâk etmesine rağmen, bir yönde bulunmayan şeyin görülemiyeceğini bilemediğini ileri sürmek de ayni şekilde küfürdür. Bu ise, Peygamberimizi -Allah'ın selâmı ona olsun- techildir. Çünkü hasım bunun nazarîyattan, yani araştırma ile elde edilen hususlardan olmayıp, açık ve bedihî olarak bilinen şeylerden bulunduğuna inanmaktadır.

Bütün bunlardan sonra, ey doğru yolu ve gerçeği bulmayı arzu eden kimse! İşte şimdi sen Hz. Peygamberi techil ile, Mutezile'yi techil

---

33 Bak: *A'râf Sûresi,* âyet: 143.

şıklarından birisine yönelmekte tamamiyle serbestsin. Bunlardan kendine en uygun olanı seçer alırsın, hepsi o kadar.

Eğer "her nekadar bu, sizin lehinize delâlet etse de, Mûsa (A. S.)'nın dünyada Allah'ı görmek istemesi ve Yüce Allah'ın "*Beni göremezsin*" ve "*O'nu gözler idrâk edemez*" sözleri, şüphesiz aleyhinize delâlet eder" denirse, deriz ki: Mûsa (A. S.)'nın Allah'ı dünyada görmek istemesi, onun görme olayının caiz olacağı vaktin vukuunu bilmemesine bir delildir. Esasen bütün Enbiya -Allah'ın selâmı onların üzerine olsun- gaybden ancak kendilerine bildirilenden başkasını bilmezler. Bu ise çok azdır. O halde bir peygamberin endişe duyulan bir şeyin açıklanması ve her hangi bir belânın izale edilmesi hususunda Allah'a dua etmesi, nasıl olur da uzak görülebilir? Şu kadar var ki, adı geçen Peygamber burada, duasına icabeti öyle bir zamanda istemiştir ki, bu zamanda duanın kabulü, henüz Yüce Allah'ın İlâhî ilminde takdir olunmamıştır. Bu mesele de işte bu kabildendir. Allah teâla'nın "*Beni göremezsin*" sözüne gelince: Bu, sadece Hz. Mûsa'nın Allah'ı Âhirette değil de, derhal bu dünyada görmek dileğini ve isteğini reddetmekten ibarettir. Şayet Mûsa (A. S.) "*Âhirette bana kendini göster, Sana bakayım*" deyip de Allah ona, "*Beni asla göremezsin*" deseydi, şüphesiz bu, rüyetin nefyine bir delil olurdu. Bununla beraber, bu, sadece Hz. Mûsa'ya has olup, genellik ifade etmez ve dolayısiyle rüyetin imkânsızlığına bir delil sayılmazdı. Esasen bu âyet, görmenin derhal vâki olması hususundaki isteğe bir cevap teşkil ettiğine göre, bunu ebedî olarak rüyetin imkânsızlığına bir delil saymak nasıl mümkün olur? Yüce Allah'ın "*gözler O'nu idrâk edemez*"[34] sözü ise, gözler Allah'ı, görmenin bütün cisimleri kapladığı gibi, kaplayamaz ve O'nu her tarafından kuşatamaz demektir ki, bu söz doğrudur. Veya bu söz genel olarak söylenmiş ve bundan sadece bu dünya kastolunmuştur. Bu da şüphesiz doğrudur. Gerçekte Yüce Allah'ın "*Beni göremezsin*" sözünden kasdettiği mâna budur.

Şimdilik rüyet konusunda bu kadarla yetinelim. Ancak insaf sahibi herkes, bu konuda aşağı da zikredilen fırkaların birbirlerinden nasıl ayrıldıklarına ve nasıl bir sapıklıktan diğer bir sapıklığa düştüklerine ibret nazariyle bakmalıdır.

Haşeviyye mensupları, bir cihette, yönde bulunmayan bir varlığı anlayamadıklarından her şeyin bir yönde olmasını ispat etmeğe kalkışmışlardır. Bu ise, kendilerini zorunlu olarak cisimlilik, takdir ve bunun

34 Bak: *En'âm, Sûresi,* âyet: 103.

gibi daha birtakım hudûs sıfatlarını Allah'a isnat etmeğe kadar götürmüştür.

Mutezile'ye gelince, bunlar yönü nefyettiklerinden, yön olmaksızın rüyeti ispat etmeğe kadir olamamışlardır. Böylece şer'i hükümlerin esaslarına muhalefet etmişler ve rüyetin ispatında, cihetin de ispatının bulunduğunu zannetmişlerdir. Bunlar ayrıca teşbihten kaçınarak, tenzih prensibinde ileri gitmişler ve bunun bir neticesi olarak ifrata düşmüşlerdir.

Haşeviyye ta'til prensibinden kaçınarak, cihetin zorunluluğunu ispat etmeğe çalışırken, müşebbihe'den oldular. Bu konuda Yüce Allah Ehli Sünneti hak ve hakikat üzere kaim olmağa muvaffak kıldı. Böylece onlar doğru yolu bulmuşlar ve yönün, cismîliğe tâbi ve onun tamamlayıcısı durumunda olması itibariyle, rüyet hususunda bunun bahis konusu edilemiyeceğini anlamışlardır. Onların idrâk ettikleri diğer bir husus da, rüyetin sabit olmasıdır. Çünkü görme, ilmin nazîri, benzeri ve yakını olup, onun bir tamamlayıcısı durumundadır. Cismîliğin nefyolunması, onun gerekliliği olan cihetin de nefyolunmasını icabettirir; ilmin sabit olması, onun benzeri, tamamlayıcısı ve hususiyetlerinde müşterek olan rüyetin de sabit olmasını gerektirir. Bununla beraber, rüyet, görülen şeyin zatında bir değişikliği gerektirmez. Bilâkis, ona tamamen ilimde olduğu gibi taallûk eder. Akıllı olan her kesin bilmesi gereken "İtikatta Orta Yol" işte budur.

Onuncu Dava:

Yüce Allah'ın gerçekten bir olduğunu iddia ediyoruz[35]. Çünkü Allah'ın bir olması, Zatı İlâhî'nin sabit olmasına ve ondan başkasının nefyine racidir. Binaenaleyh bu, zatın üstünde, onun üzerine ilâve edilmiş bir sıfatla ilgili bir görüş değildir. Bu itibarla, bunu bu bölümde zikretmek zorunludur. Bunun için biz deriz ki: Bazan "bir" deyimi kullanıldığı zaman, bununla, onun her hangi bir bölünmeyi kabul etmediği, yani onun bir kemmiyeti, bir haddi ve bir ölçüsü bulunmadığı kastedilir. Yüce Allah, kemmiyeti yoktur, anlamında birdir demek, O'ndan bölünmeyi sahih kılan kemmiyeti selbetme mânasına gelir. Bunun için Yüce Allah bölünmeyi asla kabul etmez. Çünkü bölünme ancak kem-

35 Allah'ın birliği konusunda, İslâm fırkaları arasında önemli bir ihtilafa rastlanmamaktadır. Allah'ın birliğini, aşağı yukarı insaf sahibi bütün İslâm fırkaları kurucuları kabul etmektedirler. Allah'ın birliği çeşitli delillerle ve özellikle "*eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, her ikisi de fesada uğrardı*" (*Enbiyâ Sûresi*, âyet: 22) âyetiyle ispatlanır. Çeviren.

miyeti olan şeylere mahsustur. Bölme, parçalamak ve küçültmek suretiyle bir cismin kemmiyetinde icra edilen bir tasarruftur. Oysa kemmiyeti olmayan bir cismin bölünmesi tasavvur olunamaz. Bazan da "bir" deyiminden, güneş birdir dediğimiz gibi, rütbesinde onun bir nazîri, benzeri bulunmadığı kastolunur. Yüce Allah'da, bu mânada birdir. Zira O'nun bir eşi, benzeri yoktur. Allah'ın bir zıddının bulunamayacağı açık olarak meydandadır. Çünkü zıddan anlaşılan mâna, kendisini belirli bir mahal üzerinde diğer bir şeyin takip etmesi, fakat onunla birleşmemesi, bir araya gelmemesidir. Bir mahalli bulunmayan şeyin zıddı yoktur. Yüce Allah'ın da bir mahalli olmadığına göre, O'nun bir zıddının bulunabileceğini düşünmek imkânsızdır. O'nun bir benzeri, şeriki yoktur sözümüzden maksadımız, Allah'tan başka her varlığın sadece O'nun tarafından yaratılmış olmasıdır. Bu hakikati şu delil ile ispat etmemiz mümkündür: Eğer Allah'ın bir şeriki bulunduğu farzedilseydi, bu şerikin, ya her yönden O'na eşit veya rütbe itibariyle O'ndan yüksek veyahut düşük olması gerekirdi. Bütün bunlar Yüce Allah hakkında muhal olduğu gibi, bunlara götüren şeyler de muhaldir. Böyle bir şerikin her yönden Allah'a eşit olmasının muhal oluşu, gerçekte ikilik ifade eden her şeyin birbirine aykırı olup, yekdiğerine benzememesinden ileri gelmektedir. Eğer bu aykırılık, bulunmasaydı, ikiliğin varlığının da düşünülmesi imkânsız olurdu. Meselâ biz iki siyahlığın ancak iki mahalde veya iki zamanda bir mahalde bulunabileceğini aklımızla düşünebiliriz. Böylece bunlardan biri, ya mahalde veya zamanda diğerinden farklı, diğerine zıd ve aykırı olur. Bazan da iki şey, hareket ve rengin birbirine benzememesi gibi, had ve hakikatin değişmesiyle değişik olur. Zira bu iki şey, her ne kadar bir mahalde ve bir zamanda birbirleriyle birleşiyorlarsa da, gerçekte ikidir. Çünkü bunlardan biri hakikatında diğerine aykırıdır. Eğer siyahlık gibi, hakikatta ve hadda iki birbirine eşit olursa, bu takdirde aralarındaki fark, ya mahalde veya zamanda olur. Meselâ, bir cevherde ve bir durumda olan, birbirinin aynı iki siyahlığın farzedilmesi muhaldir. Zira bundan ikilik açık olarak anlaşılmamaktadır. Eğer bunların iki olduğunun ve aralarında aykırılık bulunmadığının söylenmesi caiz olursa, bu takdirde bir tek insana işaret edilerek onun, iki, hattâ on insan olduğunu söylemek caiz olur. Fakat bunların aralarında hiçbir fark bulunmaksızın sıfatta, mekânda, bütün arazlarda ve gereklilik vasfını taşıyan diğer hususlarda eşit olduklarını ileri sürmek, zorunlu olarak muhaldir. Bunun gibi, Yüce Allah'ın da rakibi hakikatta ve sıfatlarda tamamen O'na müsavi ise, bu rakibin varlığı muhal olur. Çünkü ne mekân ve ne de zaman itibariyle O'na aykırı değildir. Gerçekte ne mekân, ne de

zaman mevcut bulunmayıp, bunlar ancak kadîm olan mefhumlardır, Buna göre Allah ile rakibi arasında hiçbir fark yok demektir. Binaenaleyh, iki şey arasındaki bütün farklar kalktığı zaman, sayı mefhumu da zorunlu olarak kalkmış olacaktır. Bu ise hakiki birlik ve vahdetten başka bir şey değildir. Keza, Allah'ın benzerinin Allah'tan daha yüksek olmakla, O'na muhalif bulunduğunu ileri sürmek de imkânsızdır. Zira daha yüksek ve daha yüce olan Allah'ın bizatihi kendisidir. Çünkü İlâh'ın bütün varlıkların en yücesi ve en yükseği olması gereklidir. Varlığı takdir olunan diğeri ise, noksan ve kusurlu olduğundan ilâh değildir. Bizim, ilâhların taaddüd edebileceğini reddetmemiz, ancak, İlâh'ın kesinlikle bütün varlıkların en yükseği ve en yücesi olması zaruretinden ileri gelmektedir. Eğer bu rakibin derecesi Allah'tan daha düşük ise, noksan olduğundan dolayı onun ilâh olması muhaldir. Biz İlâh'tan ancak bütün varlıkların en yücesini kasdetmekteyiz. Yüce olan ise ancak birdir. Bu da Allah'tan başkası değildir. Allah'ın celâl sıfatlarında iki şeyin eşitliğini tasavvur etmek imkânsızdır. Çünkü bu takdirde, aralarındaki farklılık kalkar ve dolayısiyle daha önce de söylediğimiz gibi, aded imkânsızlaşmış olur.

Eğer, "İlâh adı verilen varlıkların birleşmesi hususunda, sizinle tartışmayan bir kimsenin sözünü niçin inkâr ediyorsunuz? Her nekadar İlâh, varlıkların en yücesinden ibaret ise de, gerçekte bu kimse, bütün âlemin sadece bir tek yaratıcının yaratması ile olmayıp, bilâkis iki halikın yaratmasından meydana geldiğini ileri sürmektedir. Bunlardan birisi, meselâ, göğün, diğeri de yerin yaratıcısıdır. Veya biri cansız varlıkları yaratırken, diğeri de hayvanları ve bitkileri yaratmaktadır. Bunu imkânsız kılan sebep nedir? Eğer bunun muhal oluşu hakkında ortada esaslı bir delil yoksa, bunlara ilâh adı verilemiyeceğine dair söylediğiniz sözler size nasıl bir fayda sağlar? Çünkü, gerçekte bu sözü söyleyen kimse, ilâh tabiri ile yaratıcıyı kasdetmekte veya bunlardan birine hayrın, diğerine şerrin, yahut ta birine cevherlerin, diğerine de arazların yaratıcısı adını vermektedir ki, bunun muhal oluşuna mutlaka bir delil lâzımdır" denirse, biz deriz ki: Bunun muhal oluşuna delâlet eden şey, soru sahibinin görüşüne göre yaratıkları bu şekilde iki yaratıcıya tevzi etmenin, iki kısımdan hâli olmamasıdır: Bu iki kısımdan birincisi, bütün cevherlerin ve arazların taksim edilmesi zorunluluğunun farzedilmesidir. Böylece iki ilâhdan biri, ya cisimlerin ve arazların bazılarını yaratıp, diğer bazılarını yaratmamış veya bütün cisimleri birisi ve bütün arazları da diğeri yaratmış olur. Halbuki meselâ, göğü yaratıp, yeri yaratmaması gibi, bu ilâhlardan birinin sadece bazı cisimleri yarattığını ileri sürmek kesin olarak batıldır.

Bu konuda biz deriz ki: Acaba göğü yaratan ilâh, yeri de yaratmağa kadir midir veya değil midir? Eğer O, gerçekten kendi öz kudretiyle buna kadir oluyorsa, kudret bakımından diğeri ile kendisi arasında bir fark, bir üstünlük bulunmadığı gibi, yaratılan şey yönünden de diğerine nazaran, kendisinin bir imtiyaza, bir üstünlüğe sahip olmaması gerekir. Böylece yaratılan şey de, birinin diğerine nisbetle bir üstünlüğü bulunmayan eşit iki kudret sahibi ilâh tarafından yaratılmış olur. Buradaki imkânsızlık, daha önce temas ettiğimiz, aralarında hiçbir fark bulunmayan iki eşit kuvvetin varlığının farzedilmesinden ileri gelmektedir. Bu ise muhaldir. Eğer göğü yaratanın yeri yaratmağa gücü yetmiyorsa, şüphesiz bunun ilâh olması muhaldir. Çünkü bütün cevherler birbirlerine benzedikleri gibi, kapladıkları ve tahsis olundukları yerler itibariyle de birbirlerine benzerler. Buna göre, belirli bir şeyi yaratmağa kadir olanın, onun benzerini de yaratmağa kadir olması gerekir. Eğer bu ilâhın kudreti, iki yaratığa taallûk etmesinin caiz olması yönünden, kadîm ise ve bu iki ilâh'dan her birinin kudreti de fiilen cisimlerden ve cevherlerden bir kaçına taallûk ediyorsa, bu kudretin sadece bir yaratıkla takyid edilmesi mümkün değildir. Binaenaleyh, hâdis olan kudretin hilafına, bu kudretin bir yaratığı tecavüz ettiği düşünüldüğü takdirde, bazı aded ve sayıların diğer bazılarından daha üstün ve evlâ olmaması, bilâkis böyle bir kudretin yaratma alanının sonsuzluğuna hükmedilmesi icabeder. İşte böylece varlığı mümkün olan her cevher, O'nun kudretinin sınırları içine girmiş olur.

Diğer taraftan şöyle dememiz de mümkündür: Bu iki ilâhdan biri cevherleri, diğeri de arazları yaratmağa kadir olmaktadır. Bu duruma göre, bunlar tamamen birbirinden ayrı iki ilâhtır. Bunlardan birine vacip olan kudret, diğerine vacip olmamaktadır. Bu ise şüphesiz muhaldir. Çünkü arazın cevherden, cevherin de arazdan ayrılması mümkün değildir. Binâenaleyh, bunlardan her birinin fiili, diğerinin fiiline mutavakkıftır. Eğer arazın yaratıcısı bir arazı yaratmayı dilerse, bunu nasıl halkedecektir? O, arazı yaratmayı istediği zaman, belki de cevher'in yaratıcısı cevheri yaratmak suretiyle, O'na yardım etmeyecektir. Ve netice olarak da âciz ve ne yapacağını bilmez bir halde kalacaktır. Âcizin ise, kadir olması mümkün değildir. Bunun gibi, cevherin yaratıcısı da cevheri yaratmayı dilediği zaman, arazı yaratanın kendisine muhalefet etmesi ve onun cevheri yaratmasına mani olması pekâla mümkündür. Bu da şüphesiz temânua, çelişikliğe yol açacaktır.

Eğer "bu ilâhlardan biri bir cevheri, diğeri de bir arazı yaratmayı her istediğinde, bunlar bu cevheri ve arazı yaratmada karşılıklı olarak birbirlerine yardım ederler" denirse, biz deriz ki: Acaba bu yardım,

akılca hilafı düşünülemiyecek şekilde, gerçekten zorunlu mudur veya değil midir? Şayet böyle bir yardımın gerçekten zorunlu olduğunu ileri sürerseniz, şüphesiz, bu bir çeşit tahakküm olur. Bununla ayni zamanda kudreti de iptal etmiş olursunuz. Çünkü, meselâ cevher, bu ilâhlardan birisi tarafından yaratıldığı zaman, arazın da diğeri tarafından yaratılması sanki bir mecburiyet halini alır. Aksi de bunun gibidir. Böylece o, bu fiili terketme kudretinden yoksun olur. Bununla da gerçek kudret tahakkuk etmiş olmaz.

Genel olarak şöyle diyebiliriz: Eğer böyle bir yardımın terkedilmesi mümkün oluyorsa, fiilin yapılması imkânsızlaşmış ve dolayısiyle kudretin de bir anlamı kalmamış olur. Şayet bu yardım gerçekten zorunlu ise, yardıma kesin olarak muhtaç olan ilâh, gerekli kudrete malik bulunmadığından, güçsüz ve zayıf bir duruma düşer.

Eğer "bunlardan biri şerrin, diğeri de hayrın yaratıcısıdır denirse, deriz ki: Böyle bir iddia, mutlak bir sapıklıktır. Çünkü şer, bizatihi şer değildir. Bilâkis o, zatı itibariyle hayra eşittir ve onun benzeridir. Binaenaleyh, belirli bir şeye kadir olmak, onun misline, benzerine de kadir olmaktır. Meselâ, müslümanın bedenini ateşte yakmak şer olduğu halde, kâfirin bedenini yakmak hayır ve şerri defetmektir. Fakat İslâmiyeti kabul ettiği anda, o insanın ateşte yakılması şerre inkılâp etmiş olur. Halbuki imân ettiğine delâlet eden kelimeyi söylemeyip sükût ettiği zaman, onun etini ateşte yakmağa kadir olan, bu kelimeyi söylediği zaman da, şüphesiz onu yakmağa kesin olarak kadirdir. Çünkü onun bu kelimeyi telaffuz etmesi, sadece geçici bir sesten ibaret olup, bu kimsenin ne etinin mahiyetini, ne ateşin ve ne de yanmanın zatlarını değiştirmediği gibi, bunları başka bir cinse çevirme, başka bir şekle sokma yeteneğine de sahip değildir. Buna göre bütün yanmalar istisnasız birbirinin benzeri ve eşiti bulunduğundan, kudretin de bunların tümüne taallûk etmesi icabedecektir ki, şüphesiz bu da çelişikliği ve yığılışmayı gerektirecektir. Hulâsa bu mesele ne şekilde farzedilirse edilsin, bundan netice olarak, ancak birtakım kargaşalık ve fesatlar doğmaktadır. İşte Yüce Allah'ın da "*Yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, her ikisi de bozulur ve fesada uğrardı*"[36] sözüyle kasdettiği hu-

36 Bunun izahı şudur: Allah'ın iki tane olduğu farzedilseydi ve bunlardan biri, bir şeyin varlığını dilediği zaman, diğeri de O'na yardıma mecbur bulunsaydı, şüphesiz bu ikincisi âciz ve zayıf olup, kudretli bir ilâh olamazdı. Eğer O'na muhalefet etmeğe ve kendisini müdafaa etmeğe kadir olsaydı, bu sefer de, bu ikinci ilâh kuvvetli ve kudretli bir ilâh olmakla, birincisi zayıf ve âciz bir duruma düşer ve dolasiyle de kudret sahibi bir ilâh olamazdı. Bak: *al-İhyâ*, C. I, s. 108; al-Gazzalî, *al-Kıstâs al-Mustakîm*, s. 52–59, Mısır 1318 / 1900.

sus budur. Kur'an'ın bu açık beyanına ekleyecek bir sözümüz yoktur.

Bu kısmı, bu dava (Onuncu Dava) ile burada bitirelim. Bu konuyla ilgili olarak, ancak Yüce Allah'ın hâdis olan varlıklara mahal olmasının imkânsızlığını açıklamak kalmıştır. Buna da, ilmin, iradenin ve benzerlerinin hâdis olduğunu söyleyenlere reddiye olarak, sıfatlardan bahsederken işaret edeceğiz.

İKİNCİ KISIM

A - ALLAH'IN SIFATLARI

Bu kısımda yedi dava vardır: Çünkü biz, Yüce Allah'ın âlim (bilici), kadir (güçlü), hayy (diri), murîd (irade sahibi), semî' (işitici) basîr (görücü), ve mütekellim (konuşucu) olduğunu iddia ediyoruz. İşte bunlar Allah'ın yedi sıfatıdır. Bu sıfatların iki yönden incelenmesi gerekmektedir: Bunlardan birisi, bu ilâhî sıfatların ayrı ayrı her birisiyle ilgili meseleler, diğeri de bütün sıfatların müşterek oldukları hususlardır. O halde, şimdi biz önce bu sıfatların ayrı ayrı varlıklarının ispatı ve bunların hükümlerinin kapsadıkları özelliklerin açıklanması ile ilgili birinci kısımla konuya girelim.

1 – **Kudret Sıfatı:**

Biz gerçek olarak âlemi yaratanın kadir olduğunu iddia ediyoruz[37]. Çünkü âlem, zihinleri hayrette bırakacak birtakım harika ve âyetlerden meydana gelen, muhkem, mürettep ve üstün bir nizama, eşşiz bir düzene sahip bir yaratıktır. Bu ise şüphesiz üstün bir kudrete delâlet etmektedir. Kıyas yoluyla bu konuda şöyle diyebiliriz: Muhkem olan her fiil, kudret sahibi bir fâil tarafından meydana getirildiğine, âlemin de muhkem ve mürettep bir fiil olduğuna göre, âlemin kadir olan bir fâil tarafından yaratılmış bulunduğunda şüphe yoktur. Buna göre acaba niza ve anlaşmazlık bu iki esasın hangisine racidir?

Eğer, "âlem niçin muhkem bir fiildir, dediniz" denirse, deriz ki: Muhkem oluşundan, âlemin intizam, tertip ve düzenini kasdettik. Bizzat kendisinin açık ve gizli organlarına bakan bir kimse, şüphesiz bunlarda, sayılamıyacak derecede büyük acayipliklerle dolu bir düzen ve tertip örneğini görür. İşte bu esasın bilinmesi his ve müşahedeye dayandığından, bunu inkâr etmek asla mümkün değildir.

37 Bak: *al-İhyâ*, C. I, s. 90–108; *al-Maksad al-Esnâ Şerh Esmâi'l-lâh al-Husnâ*, s. 97, Mısır, at-Takaddum Matbaası, 1322.

Şayet, "muhkem ve mürettep olan her fiilin fâili mutlaka kadir olur, gerçeğine dayanan diğer esâsı nasıl anladınız" denirse, biz deriz ki: Bu, aklın zorunlu olarak bilmesi gereken bir husustur. Akıl bunu hiçbir delile dayanmaksızın, kendiliğinden idrâk eder. Akıllı olan bir kimsenin de, bu gerçeği inkâr etmesi mümkün değildir. Fakat biz bununla beraber, inkâr ve inat sahiplerinin inkâr ve inatlarının ardını kesmek ve bu gibi insanları sindirmek amaciyle delile dayanarak, bu konuda deriz ki: Allah'ın kadir olmasından maksadımız şudur: Allah'tan sâdır olan her fiil, Allah'ın zatı veya zatının üstünde, zatının dışında kalan bir mâna için sâdır olmuştur. Böyle bir fiilin sırf zatı için sâdır olduğunu ileri sürmek batıldır. Çünkü, eğer böyle olsaydı, bu fiilin de zat ile beraber kadîm olması gerekirdi. Bu da delâlet ediyor ki, o, ancak Allah'ın zatının dışında kalan bir anlam için sâdır olmuştur. İşte biz mevcut olan fiile başlanmasını sağlayan bu zait sıfata kudret adını vermekteyiz. Çünkü dil kurallarına göre kudret, fâilin fiili yapabilmesini ve kendisiyle fiilin vâkı olmasını mümkün kılan bir sıfattan ibarettir. Daha önce zikrettiğimiz kesin taksimin delâlet ettiği vasıf işte budur. Biz kudretten ancak bu sıfatı kasdetmekteyiz. Bunu da ispat etmiş bulunuyoruz. Eğer, "kudret hakkındaki bu görüşünüz sizin aleyhinize dönmektedir. Zira kudret kadîmdir. Oysa siz diyorsunuz ki, makdûr kadîm değildir" şeklinde bir iddiada bulunulacak olursa, biz deriz ki: Bunun cevabı, irade sıfatının hükümlerinden bahsedilirken verilecektir.

Kudret sıfatını bu şekilde ispat ettiğimize göre, şimdi de bu sıfatın hükümlerini açıklayalım: Kudretin hükümlerinden birisi, onun bütün makdûrata taallûk etmesidir. Burada makdûrat deyiminden maksadımız, mümkün olan bütün varlıklardır. Muhakkak olan bir husus, mümkün varlıkların tümünün sonsuz oluşudur. Buna göre, takdir olunan hususların da sonsuz olmaları gerekir. Mümkünatın sonsuz oluşunu söylemekle şunu kasdetmekteyiz: Hâdis varlıkların birbirlerinin peşi sıra, birbirlerini tâkip edip gitmesi, daha sonra başka hâdis bir varlığın halkedilmesi aklen muhal olacak şekilde, belirli bir noktada sona ermemektedir. Mümkün varlıklar ebedî olarak devam etmekte ve şüphesiz bütün bunlar da kudretin kapsamı içine girmektedir. Kudretin taallûk sahasının umumîliğini ifade eden bu davanın hedefi âlemi yaratanın gerçek birliğinin kesin olarak ispat edilmesidir. O halde Allah'ın, makdûratın her biri için ya ayrı ayrı bir kudreti vardır; buna göre makdûrat sonsuz olduğundan, buna bağlı olarak da sonu bulunmayan çeşitli kudretlerin varlığı meselesi ortaya çıkmaktadır ki, bu, daha önce sonu bulunmayan devirlerin iptalinde görüldüğü gibi,

muhaldir. Veya O'nun bir bütün halinde tek bir kudreti vardır. Bu kudretin taallûku ise, bütün çeşitleriyle cevher ve arazlara taallûk eden şeyle birleşmek suretiyle ve bizzat kendisinin de müşterek bulunduğu bir şey için olur ki, şüphesiz bu da ancak imkân'dır. Kudret, imkân'dan başkasına taallûk etmediğine göre, bundan, her mümkün'ün zorunlu olarak makdûr, yâni takdir olunmuş ve kudret ile vuku bulmuş olduğu gerçeği ortaya çıkar.

Bu konuda genel olarak şunu diyebiliriz: Allah'ın cevher ve arazları yaratması mümkün ise, elbetteki onların benzerlerini de yaratması muhal değildir. Çünkü belirli bir şeyin yaratılmasına kadir olmak, makdûr'da taaddüd münteni olmadıkça, onun benzerinin de yaratılmasına kadir olmaktır. Bu kudretin bütün hareketlere ve renklere nisbeti, ayni şekilde ve ayni oranda olup, devamlı olarak bir hareketten sonra diğer bir hareketin, keza bir rengin arkasından diğer bir rengin ve bir cevherin ardından da diğer bir cevherin yaratılmasında yararlı ve elverişli olur. İşte biz Yüce Allah'ın kudreti, mümkün olan her varlığa taallûk eder, sözümüzle bu gerçeği kasdetmiş bulunuyoruz. Zira imkân belirli bir adede inhisar etmediği gibi, bizzat kudretin nisbeti de bir adedin dışında, muayyen diğer bir adede inhisar etmez. Bu itibarla, meselâ belirli bir harekete işaret ederek, kendi benzerine taallûk ettiği halde, O'nun, kudretin taallûkunun imkânlılığı dışında kaldığını ileri sürmek mümkün değildir. Zira biz zorunlu olarak biliyoruz ki, belirli bir şey için vacip olan, o şeyin benzeri için de vacip olur. Bundan üç mesele ortaya çıkmaktadır:

Birinci mesele: Eğer bir kimse, "siz bu sözünüzle malûmun hilafının makdûr olduğunu mu söylemek istiyorsunuz" derse, biz bu soruya cevap olarak deriz ki: Esasında, ihtilaf konusu olan mesele de işte budur. Oysa bu mesele iyice tetkik edildiği ve lâfızların sebep olduğu güçlükler bertaraf edildiği zaman, burada herhangi bir ihtilafın bahis konusu edilemiyeceği görülür. Bunu şu şekilde açıklamak mümkündür. Kesin olarak sabit olan bir husus, her mümkün'ün makdûr olduğu ve her muhal'in ise makdûr olmadığı keyfiyetidir. Buna göre, her şeyden önce malûmun hilâfının muhal veya mümkün olup olmadığını incelememiz gerekir. Esasında bunu bilmek, ancak muhalin ve mümkün'ün mânalarını bilmek ve bunların hakikatlerini meydana çıkarmakla mümkün olur. Aksine olarak bu konudaki araştırma ve incelemelerimizde göstereceğimiz en ufak bir ihmâl ve ilgisizlik, belki de malûm'un hilâfına, ayni zamanda muhal veya mümkün veyahut muhal değildir, denmesinin doğru olduğu gerçeğini ortaya çıkarabilir. Bu du-

ruma göre, ayni anda onun bir taraftan muhal olduğu, diğer taraftan da muhal olmadığı hususunun doğruluğu meydana çıkmış olur ki, şüphesiz, iki nakîzin aynı anda doğru olması mümkün değildir.

Bil ki: Bu lâfzın taşıdığı ince bir mâna vardır. Bunun açıklanması, ancak benim sana söyliyeceğim şu sözlerimle mümkün olacaktır: Meselâ, âlemin vacip, muhal ve mümkün olduğunu söylememiz mümkündür. Âlemin vacip olması, kadîm'in iradesinin vucûbî bir varlık olarak mevcudiyeti farzedildiği takdirde, bu irade ile kastedilenin de caiz olmayarak, bizzarure vacip olması itibariyledir. Zira kadîm olan irade tahakkuk ettiği halde, bundan kastedilenin tahakkuk etmemesi imkânsızdır.

Âlemin muhal oluşuna gelince, meselâ, âlemin yaratılmasına iradenin taallûk etmediği farzedildiği takdirde, zorunlu olarak onun hudûsü muhal olacaktır. Zira bu, sebepsiz olarak bir şeyin meydana gelmesini gerektirecektir. Oysa bunun imkânsızlığı kesin olarak bilinmektedir.

Âlemin mümkün oluşu ise, sadece onun zatına bakılması ve onunla beraber ne iradenin varlığının, ne de yokluğunun nazarı itibare alınmamasıdır. Böylece âlem, imkân ile vasıflandırılmış olur. O halde, bu konu ile ilgili olarak üç görüş ortaya çıkmaktadır:

Birincisi, Âlem'in var oluşunda, iradenin varlığının ve ona taallûkunun şart koşulmasıdır. Buna göre âlem vaciptir.

İkincisi, iradenin yokluğunun farzedilmesidir. Buna göre âlem muhaldir.

Üçüncüsü, iradeye ve sebebe iltifat edilmeksizin ve âlemin varlığı veya yokluğu nazarı itibara alınmaksızın, sadece onun zatına bakılmasıdır. Buna göre, onun için sadece üçüncü şık kalmaktadır ki, bu da imkândır. Bu sözümüzle biz onun zatiyle mümkün olduğunu kasdetmekteyiz. Başka bir deyimle. zatından başka bir şeyi şart koşmadığımız zaman, âlem mümkün olur. Bundan da bir şeyin, aynı zamanda hem mümkün, hem de muhal olmasının caiz bulunduğu gerçeği meydana çıkar; fakat, bunun, ancak zatı itibariyle mümkün, zatının gayrisi itibariyle muhal olması ve aynı anda zatı için, hem mümkün, hem de muhal olmaması icabeder. Zira bunlar birbirleriyle çelişik bir durumdadır. Bu ise malûm'un hilafı ile ilgili olan bir husustur.

Bu konu ile ilgili olarak meselâ biz şöyle diyebiliriz: Eğer Yüce Allah'ın ilminde Cumartesi günü sabahının erken saatlerinde Zeyd'i öl-

dürcceği geçmiş ise, acaba aynı dakikada Zeyd için yeniden hayatın halkedilmesi mümkün müdür veya değil midir? Gerçekte ise bu, hem mümkün, hem de muhaldir. Yani başkasına iltifat edilmeyip, burada sadece yaratmanın zatı nazarı itibara alınıyorsa, bu mümkündür. Eğer zatı kasdedilmeyip, bundan başkası murat ediliyorsa, şüphesiz bu muhaldir. Bu ise, ancak, yaratmanın yanı sıra, Allah'ın ilminin öldürmeğe taallûku nazarı itibara alınmak suretiyle olur.

Zatı itibariyle muhal olan, siyah ile beyazı bir araya getirmede olduğu gibi, zatına nazaran muhal olmayı gerektiren, fakat zatının dışında kalanların muhal olmasını icap ettirmiyendir. Eğer, meselâ Zeyd'in yaşaması takdir edilmiş ise, bu, yaşamanın zatı itibariyle mümteni olmadığı halde, zatının gayrisinde muhal olmayı gerektirir. Bu da şüphesiz ilmin zatıdır. Çünkü bununla ilim cehle inkılâp etmiş olur. Oysa ilmin cehle inkılâbı muhaldir. Böylece şu gerçek ortaya çıkmış olmaktadır ki, ilim, zatı itibariyle mümkün, zatının gayrisinde muhal olmayı gerektirdiğinden dolayı muhaldir.

Biz, Zeyd'in yaşaması, o anda takdir olunmuştur, dediğimiz zaman, bununla ancak siyahla beyazı cemetmede olduğu gibi, hayatın, hayat olması itibariyle muhal olmadığını kasdetmekteyiz. Yüce Allah'ın kudreti, gerçek kudret olması itibariyle, hayatı halketmeğe taallûk etmekten uzak olmadığı gibi, bu taallûktan, kudretin bünyesinde bulunan herhangi bir kusur, zayıflık veya onun zatında bulunan bir sebepten dolayı geri kaldığını düşünmek de mümkün değildir. Bu iki hususu inkâr etmek gerçekten imkânsızdır. Bunlar da, kudretin zatından her türlü kusur ve noksanlıkların mefyedilmesi ve başka hiç bir şeye iltifat edilmeksizin, sadece hayat olması itibariyle, hayatın zatı için imkânın sabit olmasıdır.

Eğer hasım, "gayri makdûr" sözünden maksat, onun varlığının imkânsızlığa sebep olmasıdır, derse, şüphesiz o, bu sözünde doğrudur. Esasen biz de bunu inkâr etmiyoruz. Bundan sonra da geriye sadece bu lâfzı incelemek kalıyor: Acaba lûgat bakımından doğru olan, ona bu ismin verilmesi midir, veya ondan bunun selbedilmesi midir? Muhakkak olan husus, ona bu lâfzın itlak olunmasının doğru olmasıdır. Zira insanlar, filân kimse harekete ve sükûna kadirdir, dilerse hareket eder, dilerse hareketsiz durur; insanın her an için zıd olan iki şeyi yapmağa kudreti vardır, dedikleri zaman, gayet iyi bilirler ki, Yüce Allah'ın ilminde cari olan, bunların birisinin vâki olmasıdır. İşte bu sözler bizim zikrettiğimiz hususlara şehadet etmektedir. Binaenaleyh burada mânanın oynadığı rol, inkâr edilemiyecek derecede büyük ve önemlidir.

İkinci mesele: Bir kimsenin bu konu ile ilgili olarak şöyle demesi mümkündür: Mümkünata taallûk etmesi yününden, kudretin genellik ifade ettiğini iddia ettiğinize göre, hayvanların ve yaşayan diğer yaratıkların kudretleri hakkında ne diyorsunuz? Bunlar da gerçekten Yüce Allah'ın kudreti dahilinde midir veya değil midir? Eğer Allah'ın kudreti dahilinde değildir, derseniz kudretin taallûkunun umumi olduğuna dair söylediğiniz sözünüzü nakzetmiş olursunuz. Şayet bu, Allah'ın kudreti dahilindedir, derseniz, bu takdirde de iki kadir arasında bir makdûru ispat etmiş olursunuz. Bu ise şüphesiz muhaldir. Veya insanın ve diğer hayvanların kudretlerini inkâr etmeniz gerekir. Bu da zorunlu olarak çelişmeye düşmeyi gerektirdiği gibi, aynı zamanda Şeriatın emir ve isteklerini de inkârdır. Zira, bir işi yapmağa kudreti bulunmayan bir insandan, o işi yapmasını istemek muhaldir. Başka bir deyimle, Yüce Allah'ın kuluna senin kudretinin dışında bulunan ve ancak benim kudretim dahilinde ve sadece benim ilâhî gücümle yapılması mümkün olan bir işi, senin yapman lâzımdır" demesi elbetteki imkânsızdır.

Biz buna cevap olarak deriz ki: Çeşitli kudretlerin birbirinden ayrılması hususunda insanlar bir çok fırkalara ayrılmışlardır: Meselâ Cebriyye fırkası kulun kudretini tamamen inkâr etmiştir. Bundan dolayı bu fırka mensupları cebrî hareketle, ihtiyarî hareketi ayırmanın zorunluluğunu inkâr etmek ve şer'i tekliflerin imkânsızlığını ileri sürmek mecburiyetinde kalmışlardır.

Mutezile fırkası ise, Yüce Allah'ın kudretinin, kulların, hayvanların, meleklerin, cinlerin ve şeytanların fiillerine taallûk etmesini tamamen inkâr etmiş ve bunların bütün fiil ve hareketlerinin sadece kulların kendi yaratması ve icâd etmesi olduğunu, dolayısiyle Yüce Allah'ın bu yaratmada ne müsbet, ne de menfî, bir kudreti, bir tesiri bulunmadığını ileri sürmüştür. Bu görüşlerinden dolayı Mutezile fırkası mensupları korkunç derecede büyük iki hataya düşmüşlerdir.

Bunlardan birisi, Selefin (Allah onlardan razı olsun) inandığı ve savunduğu Allah'tan başka bir yaratıcı, O'ndan gayri bir mûcid bulunmadığı hususundaki görüşünü inkâr etmiş olmaları;

İkincisi de, icâdı ve yaratmayı, daha yarattığı şeyin ne olduğunu bilmeyen bir kimsenin kudretine nisbet etmiş bulunmalarıdır. Çünkü bu kimseye, insanlardan ve diğer hayvanlardan sâdır olan çeşitli hareketlerin adedinden, tafsilatından ve ölçüsünden sorulduğu zaman, şüphesiz onun bu konuda hiçbir şey bilmediği ortaya çıkacaktır. Meselâ,

çocuk, ana rahmini terkeder etmez, kendi ihtiyariyle hemen annesinin memesine sarılarak onu emer. Kedi yavrusu, doğar doğmaz ve daha gözleri kapalı iken, derhal annesinin memesine hücum eder. Örümceğin ördüğü acayip şekilli ağların dözgünlüğü, kenarlarının birbirine eşitliği ve uygunluluğu, mühendisleri dahi hayrette bırakacak derecede üstün bir sanatı temsil etmektedir. Mühendislerin dahi bilemediği ve onları bu konuda âciz bırakan bu hususun, ilmin dışında, ondan tamamen ayrı bir konu bulunduğunun kesin olarak bilinmesi lâzımdır. Keza, arıların kendi evlerini altı köşeli olarak yaptıkları bir hakikattir. Bunlar içinde dört köşeli, yuvarlak, yedili veya başka her hangi bir şekle rastlamak mümkün değildir. Bunun sebebi, şüphesiz altı köşeli şekilde, geometrik kuralların delâlet ettiği ve başka hiçbir şekilde bulunmayan ayırıcı bir özelliğin bulunmasıdır. Bu ise bazı esaslar üzerine kurulmuştur.

Bu esaslardan biri, doğrultu'nun dışında kalan açılardan ayrılan dairevî şeklin, gerçekten en geniş şekillerden biri olmasıdır.

İkincisi, dairevî şekiller, birbirine paralel olarak konulduğu zaman, aralarında mutlaka ayırıcı bir boşluğun kalmasıdır.

Üçüncüsü, az kenarlı şekillerden, ihtiva bakımından dairevî şekle en yakın bulunanı altı kenarlı olanıdır.

Dördüncüsü, yedi, sekiz ve beş kenarlı şekiller gibi, dairevî şekle yakın olan bütün şekillerden bazıları, birbirine paralel ve yakın olarak konulduğu zaman, aralarında birbirleriyle bitişmelerini önleyen ayırıcı bir boşluk kalır. Fakat dörtgenlere gelince, bunlar her ne kadar bitişik olmakla beraber, açıları merkez noktalarından uzak bulunduğundan, dairevî şekilleri kaplamaktan uzaktırlar. İşte arılar, kendilerini içine alması için dairevî şekillere yakın bir şekle -ki şüphesiz altı kenarlı olanı dairevî şekle daha yakındır- muhtaç olduklarından ve kapladıkları yerlerinin darlığı, adetlerinin çokluğu ve dolayısiyle kendilerine kâfi gelmemesi yüzünden evlerinin (peteklerinin) arasına girecek her hangi bir boşluğu zayi etmemek zorunluluğunda bulunduklarından, esasen şekiller arasında bu özelliği taşıyan ve birbirine bitişik olmayı, şekillerin arasında herhangi bir açıklığın, veya boşluğun bulunmamasını sağlayan şeklin de ancak altı kenarlı olanından başkası bulunmadığından, Yüce Allah peteklerini yapmalarında kendilerine altı kenarlı şekli tercih etmelerini müyesser kılmıştır. Şimdi, acaba bu arılar, üstün bir zekâya sahip insanların ekserisinin dahi idrâklerinin üstünde olan bu incelikleri kendi kendilerine mi bildiler veya yapmak mecbu-

riyetinde oldukları bu şeyler, kendilerine, ceberutta tek olan yaratıcı tarafından mı musahhar kılındı? Oysa onların gerek bu petekler üzerindeki ve gerekse içindeki bütün hareketleri, her ne kadar bilmeseler dahi, sadece Yüce Allah'ın takdiri ve dilemesi ile cereyan etmekte ve kendilerinin bu hareketlerden asla imtina etme kudretleri bulunmamaktadır.

İşte hayvanların, insanları hayrette bırakabilecek buna benzer daha birçok sanatları vardır. Burada bunların sadece bir kısmını zikretmenin, bütün kalpleri Yüce Allah'ın büyüklüğü ve celâli ile doldurmağa kâfi geleceğinde şüphe yoktur. Yüce Allah'ın yolundan sapanlara, kendi kısır kudretlerine mağrur olanlara, yaratmada, icad etmede ve nihayet bu gibi harikaları ve âyetleri meydana getirmede, Yüce Allah ile ortak olduklarını zanneden zavallılara yazıklar olsun! Yaratıklar elbetteki zelildir. Ceberutta tek olan ise, ancak göklerin yüce hakimi bulunan Allah Taâla'dır.

Mutezile Mezhebinin sürüklendiği şenâat ve sapıklıkların çeşitleri işte bunlardır.

Şimdi de Ehli Sünnetin doğru yolu bulmağa nasıl muvaffak olduğuna ve gerçekten itikadda iktisada nasıl riayet ettiğine bir bakınız: Onlar bu konuda şöyle derler: Cebri iddia etmek muhal ve batıldır; icâdı, yaratmayı ileri sürmek bir engeli zorlamak ve gücünün yetmiyeceği bir işe burbunu sokmaktır. Gerçek ise, ancak bir fiil için iki kudretin ve iki kadir'e bağlı bir makdûrun varlığını ispattır. Buna göre ortada, ancak, bir fiile iki kudretin tallûk etmesinin uzaklaştırılması meselesi kalmaktadır. Bunun uzaklaştırılması ise, ancak iki kudret bir tek fiil üzerine aynı şekilde taallûk ettiği zaman olur. Bu iki kudret birbirine benzemediği ve taallûk şekilleri de yekdiğerinden ayrı bulunduğu zaman, daha sonra da açıklıyacağımız gibi, bir şey üzerine iki taallûkun vârid olması muhal değildir.

Eğer, "iki kadir arasında bir makdûru ispat etmeğe sizi sevkeden sebep nedir" denirse, cevap olarak biz deriz ki: Kesinlikle bilinen ve delillerle sabit olan bir gerçek, ihtiyarî hareketin, her ne kadar mecbur olan kimseye nazaran, mecburiyet farz ve zorunlu kılınsa dahi, mecburiyetten ayrı ve farklı bulunmasıdır. Bu farklılık ise, ancak, kudretle meydana gelir. Bundan başka, kesinlikle bilinen diğer bir husus ta, Yüce Allah'ın kudretinin mümkün olan her şeye istisnasız taallûk etmesidir. Her hâdis mümkün ve kulun fiili de hâdis olduğuna göre, şüphesiz kulun fiili de mümkün demektir. Binaenaleyh, mümkün olan

bu fiile Yüce Allah'ın kudreti taallûk etmezse, bu fiil muhal olur. Burada biz diyoruz ki: İhtiyarî hareket, hâdis ve mümkün bir hareket olması itibariyle, cebrî harekete benzer. Bu itibarla Yüce Allah'ın kudretinin bunlardan birisine taallûk edip, benzeri olan diğerine taallûk etmemesi imkânsızdır. Hattâ bu durumun gerektirdiği diğer bir imkânsızlık da şudur: Meselâ kul elini hareket ettirmek istediği zaman, Yüce Allah'ın onun elinin hareketsiz, sakin olarak kalmasını istediğini farzedelim. Bu takdirde, ya hareket ve sükûnun her ikisi de vardır veya yoktur. Bu da, tabiatiyle hareket ve sükûnun içtimaına veya bunların yokluğuna, terkedilmesine sebep olur. Oysa bu çelişiklikle beraber, bunların terkedilmesi veya yokluğu her iki kudretin de batıl olmasını gerektirir. Zira kudret, irade tahakkuk ettiği ve mahalli kabul ettiği zaman, kendisiyle makdûrun hasıl olmasıdır. Diğer taraftan, Yüce Allah'ın kudretinin daha kuvvetli olması dolayısiyle, O'nun makdûr'unun başkasına tercih olunduğunun zannedilmesi de imkânsızdır. Çünkü, bir kudretin belirli bir harekete tallûku ile diğer bir kudretin de aynı harekete taallûku arasında bir üstünlük, bir fark yoktur. Zira her iki kudretin de faydası yaratma ve icad etmedir. Burada Allah'ın kuvvetli oluşu, ancak O'nun başkasını yaratmaktaki iktidarıdır. Başkasını yaratmaktaki bu iktidarı ise, şüphesiz söz konusu olan bu harkette bir tercih sebebi değildir. Çünkü hareketin, bu iki kudretin her birindeki nasibi, sadece bu kudretlerden biriyle yaratılmış ve icad edilmiş olmasıdır. Yaratma eylemi ise, birbirine eşit olup, bunda daha kuvvetlilik veya daha zayıflılık gibi, herhangi bir tercihi gerektirecek bir husus söz konusu edilemez. İşte böylece her iki kudreti kesin olarak ispat eden delil, bizi de iki kadir arasında bir makdûr'un varlığını ispata sevketmiş olmaktadır.

Eğer, "delilin muhal'e götürmeyeceğine dair sözün ve sizin bu konu ile ilgili olarak zikrettiğiniz hususların anlaşılması mümkün olmamaktadır" denirse, biz deriz ki: Bunu size şu şekilde izah etmemiz mümkündür: Yüce Allah'ın, kendi kudreti dışında olarak, hareketi kulun elinde yoktan var etmesi akla uygundur. Buna göre, kulun halkettiği her hareketin ve bu hareketin üzerinde yarattığı her kudretin, gerek kudret, gerekse makdûr'un tümünün yegâne mucidi ve yaratıcısı Yüce Allah olup, yoktan var etmekte tek olan sadece O'dur. Kesinlikle hareketin varlığı kabul edildiğine göre, hareket edenin üzerinde de bir kadir'in bulunduğunun kabul edilmesi zorunludur. İşte bu kudret sebebiyle onun durumu, mecbur olan kimsenin durumundan tamamen ayrılmış ve böylece de bütün problemler kendiliğinden halledilmiştir. Özet olarak şöyle diyebiliriz: Geniş kudret sahibi olan mutlak kadir,

elbetteki kudreti de, makdûru da bir arada yaratmağa, yoktan var etmeğe kadirdir. Esasen yaratıcı ve yoktan var edici ismi, kudretiyle belirli bir şeyi yoktan var edene itlak olunduğundan, gerek kudretin ve gerekse miktarın hepsi de Yüce Allah'ın kudretiyle meydana gelmiş bulunduğundan, O'na yaratıcı ve yoktan var edici denmiştir. O halde makdûr, kulun kendi kudretiyle meydana gelmemektedir. Şayet onun kudretiyle hasıl olduğu düşünülse dahi, Ona ne yaratıcı ne de yoktan var edici adının verilmesi doğru değildir. Binaenaleyh bu gibi bir nisbete, bundan başka bir ismin verilmesi zorunludur ki, işte bu nisbete Yüce Allah'ın kitabına uyularak "kesb" adı verilmiştir. Çünkü Kur'an-ı Kerîm'de kulların fiillerine bu ismin verildiği görülmektedir. Bununla beraber, kulun fiiline bu ismin verilmesinde tereddüde düşülmüştür. Halbuki mânaların anlaşılmasından sonra, isimlerde tartışmaya girmek yersizdir.

Eğer, "esas olan mânaları anlamaktır, sözünüzün anlaşılması imkansızdır. Çünkü kulda halkedilmiş olan kudretin makdûr'a taallûk etmemesini anlamak gerçekten zordur. Zira malûmu olmayan bir ilmin varlığı gibi, makdûru bulunmayan bir kudretin de varlığı muhaldir. Şayet kudret makdûr'a taallûk ediyorsa, bu tallûkun, ancak tesir, yoktan var etme ve makdûrun kudretle hasıl olması yönlerinden başka bir şekilde olduğunu düşünmek imkânsızdır. Makdûr ile kudret arasındaki nisbet, müsebbeb'in sebebe olan nisbetidir; yani onunla hasıl olmasıdır. Şayet makdûr da kudret ile hasıl olmuyorsa, buna göre aralarında bir alâka yok demektir. Bu ise şüphesiz onun gerçek bir kudret olmamasını gerektirir. Zira taallûku bulunmayan bir şeyin kudret olması imkânsızdır. Çünkü, kudret, taallûk eden sıfatlardandır" denirse, buna karşılık biz deriz ki: Gerçekten kudret taallûk eden bir sıfattır. Sizin "kudretin varlığı ancak taallûkunun var olmasına bağlıdır" sözünüz, iradenin ve ilmin taallûku ile batıl olmaktadır. Bunun gibi, "kudretin taallûku, sadece onun bu kudret ile vaki olmasına bağlıdır" sözünüz de batıldır. Çünkü size göre kudret bakidir. Şimdi de fiilden önce kudretin varlığını farzedelim. Acaba bu kudret gerçekten taallûk etmekte midir veya etmemekte midir? Şayet etmemektedir derseniz, böyle bir kudretin varlığı size göre muhal olur. Eğer evet taallûk etmektedir derseniz, buna göre kudretin mânası, makdûr'un kendisiyle hasıl olması değildir. Çünkü makdûr daha henüz meydana gelmiş değildir. O halde, kudret ile hasıl olmanın dışında mutlaka başka bir taallûk şeklinin ispatı zorunludur. Zira, taallû'kun hudûsü, onun kudretle hâdis olması anlamını taşır. Halbuki hâdis olmadan önce taallûk kudrete muhaliftir. O halde bunun başka bir

taallûk çeşidi olması gereklidir. Kudretin makdûra taallûkunun aynı şekilde olduğuna dair sözünüz yanlıştır. Onlara göre, kadîm kudret de bunun gibidir. Çünkü kadîm kudret ezelde ve daha âlemin yaratılmasından önce ilme taallûk etmektedir. Biz genel olarak bu kudretin taallûk ettiğini söylersek, bu sözümüz doğrudur, fakat Âlemin bu kudretle vaki olduğunu ileri sürersek, şüphesiz bu iddiamız gerçeğe aykırı olur. Çünkü âlem daha henüz yaratılmamıştır. Eğer bu iki ifade birtek kavramdan ibaret bulunsaydı, şüphesiz bunlardan birisinin doğru olduğu yerde diğeri de doğru olurdu.

Eğer, Mukdûr vaki olmadan önce kudretin ona taallûk etmesinin mânası, makdûr vuku bulduğu zaman, onun kudretle hasıl olmasıdır" denirse, deriz ki: Bu derhal vaki olan bir taallûk değildir; bilâkis bu bir taallûkun vukuunu beklemektir. Bu itibarla kudretin varlığını, onun taallûku bulunmayan bir sıfat olduğunu, fakat makdûr kendisiyle vuku bulduğu zaman, onun için bir taallûkun düşünülebileceğini söylemek lâzımdır. İşte kadir olma meselersi de bunun gibidir. Bunun için de ortaya bir imkânsızlık çıkmaktadır: Bu da, taallûk etmeyen bir sıfatın, taallûk eden sıfatlardan olmasıdır ki, şüphesiz bu muhaldir.

Şayet, "bu sözün mânası, kudretin, makdûrun kendisiyle hasıl olmasına hazır bir durumda bulunmasıdır" denirse, biz deriz ki: Kudretin hazır bir durumda bulunmasının, makdûrun onunla vuku bulmasını beklemekten başka bir anlamı yoktur. Bu ise, derhal taallûk etmeyi gerektirmez. Meselâ, sizin bir aklınız olduğu gibi, makdûra taallûk eden bir kudretiniz vardır; fakat makdûr bu kudretle vaki olmamaktadır. Keza, bizim de bir aklımız olduğu gibi, bir kudretimiz vardır; fakat makdûr bununla vuku bulmamaktadır. Gerçekte ise, bütün bunlar sadece Yüce Allah'ın kudretiyle vaki olmaktadır. Demek oluyor ki, burada, bizim görüşümüzle sizin görüşünüz arasındaki ayrılık, sadece bizim, makdûrun ancak Yüce Allah'ın kudretiyle meydana geldiği hususundaki sözümüzden ileri gelmektedir. Kudretin mevcudiyeti ve onun taallûku ile makdûrun hasıl olması zorunlu değilse, bu kudretin yokluğunun Yüce Allah'ın kudretiyle olduğunu ileri sürmenin sebebi nedir? Buna göre, makdûr'un Yüce Allah'ın kudretiyle var olması ile, onun hâdis olan kudret ile aralarındaki nisbetin, alâkanın kesikliği dolayısiyle yok olması arasında bir fark yoktur. Zira bu nisbet makdûr'un yokluğu ile münteni olmadığına göre, nasıl olur da onun varlığı ile mümteni olur? Binaenaleyh makdûr, ister var ister yok, ne şekilde farzedilirse edilsin, makdûr'u hemen bulunmayan taallûk edici bir kudretin varlığı zorunludur.

Şayet, "Makdûr'u hasıl olmayan bir kudret ile âcizlik arasında bir fark yoktur; bunlar tamamen aynı mânayı ifade ederler" denirse, cevap olarak biz deriz ki: Eğer bu sözünüzle, bir insanın kudreti olduğu zamanki durumunun, herhangi bir mecburiyet karşısında acze düştüğü zamanki durumu gibi olduğunu söylemek istiyorsanız, şüphesiz bu, zarureti inkârdan başka bir şey değildir. Şayet bununla, makdûr'un bu kudret ile hasıl olmaması itibariyle, onun âcizlik anlamında olduğunu kastediyorsanız, gerçekten bu görüşünüz doğrudur. Ancak buna âcizlik adını vermek doğru değildir. Eğer bu adlandırma, Yüce Allah'ın kudretine nisbet edildiği zaman, âcizlik hissini uyandıran bir kusur veya noksanlıktan ileri geliyorsa, şüphesiz bu, onların kabul ettikleri esaslara göre makdûr'un hasıl olmaması itibariyle, fiilden önceki kudretin âcizliğe eşit bulunduğunu ileri sürmeğe benzer ki, bu durumda da, insanın, aczi anlayışına aykırı bir anlayışla idrâk olunan bir durum olması itibariyle, kudret lâfzının inkâr edilmesi gerekir. Şüphesiz makdûr için de durum aynı olup, aralarında bir fark yoktur.

Burada genel olarak şunu diyebiliriz: Birbirinden ayrı iki kudretin varlığını kabul etmek zorunludur. Bu kudretlerden biri üstün, diğeri ise acze daha yakındır. Şimdi sen, üstün olana her ne kadar izafe edilse de, bir yönden acze benzer hissini veren bir kudreti kula isnad etmekle, bunu Yüce Allah'a isnad etmek arasında serbestsin. Eğer gerçekten insaf sahibi isen, noksana ve acze benziyen bir kudretin, yaratıklara isnad edilmesinin daha evlâ olduğunda elbetteki şüpheye düşmezsin. Bu konu ile ilgili bu özetin ihtiva edebileceği çeşitli ihtimaller, işte bunlardır.

Üçüncü mesele: Eğer bir kimse, "bütün hâdis olan varlıklara kudretin taallûkunun umumiliğini nasıl iddia ediyorsunuz? Gerçek şu ki, dünya üzerinde bulunan hareketlerin ve benzerlerinin ekserisi birbirinden doğmakta ve bunların bazıları zorunlu olarak diğer bazılarından meydana gelmektedir. Örneğin, elin hareketinin zorunlu olarak parmaktaki yüzüğün hareketini, elin sudaki hareketinin de suyun hareketini meydana getirmesidir. Bu hakikat müşahede ile sabit olduğu gibi, akıl da buna delâlet etmektedir. Çünkü, eğer suyun ve yüzüğün hareketi gerçekten Yüce Allah'ın yaratmsiyle meydana gelmiş olsaydı, gerek yüzüğün, gerekse suyun hareketi bulunmaksızın, elin hareketini yaratması caiz olurdu. Oysa bu, muhaldir. Birbirinden doğan diğer varlıklar da, bütün çeşitleriyle bunun gibidir" denirse, cevap olarak biz deriz ki:

Anlaşılmayan bir şey üzerinde, red veya kabul şeklinde bir tasarrufta bulunmak mümkün değildir. Çünkü belirli bir mezhebin, red veya

kabul edilmesi, ancak onun akla uygun olmasiyle mümkündür. Bize göre, tevellüd ibaresinden anlaşılan şey, ceninin annesinin karnından ve bitkilerin yerden çıktığı gibi, bir cismin diğer bir cismin içinden çıkmasıdır. Bu ise arazlarda muhaldir. Çünkü elin hareketinin, yüzüğün hareketinin çıkmasını sağlayan bir içi yoktur. Bundan başka el, birtakım eşyayı ihtiva eden bir cisim de değildir ki, bunlardan bazıları bu elden süzülmüş olsun. Eğer yüzüğün hareketi, elin hareketinin zatında bulunmuyorsa, bu hareketin el vasıtasiyle doğmasının mânası nedir? Bunun izah edilmesi ve anlatılması lâzımdır. Eğer bunun anlaşılması mümkün değil ise, sizin, bu hususun müşahede ile sabit olduğuna dair sözünüz şüphesiz cehalet ve hamakattan başka bir şey değildir. Zira bu hareketin, sadece elin hareketi ile beraber meydana geldiğini müşahede etmek mümkündür. Fakat onun gerçekten elden doğmuş olduğunu görmek imkân dahilinde değildir. Binaenaleyh sizin, "eğer bunu gerçekten Yüce Allah yaratmış olsaydı, gerek yüzüğün, gerekse suyun hareketi bulunmaksızın, elin hareketini halketmiş olması gerekirdi" sözünüz, saçma olmaktan ileri gidemez. Şüphesiz bu da, "ilim iradeden doğmamış bulunsaydı, ilim olmaksızın iradenin veya hayat olmaksızın ilmin yaratılmış olması gerekirdi" diyen bir kimsenin sözüne benzer. Fakat biz burada diyoruz ki: Muhal'in makdûr ve şart bulunmaksızın, meşrût'un var olması akla uygun değildir. Hakikatta iradenin şartı ilimdir; ilmin de şartı hayattır. Kezâ cevherin bir yer işgal etmesinin şartı, şüphesiz o yerin boş olmasıdır. Yüce Allah bir eli hareket ettirdiği zaman, o elin, daha önce işgal ettiği yerin yakınında başka bir yeri işgal etmesi zorunludur. Eğer bu yer boş olmazsa, nasıl olur da orasını işgal etmesi mümkün olur? O halde elin orasını işgal edebilmesi için, o yerin boş bulunması şarttır. Çünkü, suyun veya hareketin bulunmaması sebebiyle yer boşaltılmadan elin hareket ettiğinin farzedilmesi, iki cismin aynı anda bir hayyizde iştimaını gerektirecektir. Bu ise muhaldir. Binaenaleyh, bunlardan birisinin o yeri boşaltması diğeri için şarttır. İşte bu gereklilik dolayısiyle, onların birbirlerinden tevellüd etmiş oldukları, birisinin diğerinden meydana gelmiş olduğunu zannetmek yanlıştır. Bağlılıkları şart olmayan huuslara gelince: Bize göre, ateşe yaklaştırıldığı zaman pamuğun yanması, kar veya buza değdirildiği zaman elin soğuması gibi, lüzumluluğu kendisi için âdet hükmünü alan bir şeyden ayrılması caizdir. Zira bütün bunlar, Yüce Allah'ın kanunlarına göre cereyan etmektedir. Yoksa Allah'ın kudreti, zatı itibariyle buzda soğuğu, elde dokunma hassasını ve buza dokunulduğu zaman da, soğukluğun yerine, elde sıcaklığı yaratmaktan âciz değildir. O halde hasmın tevellüd hakkındaki görüşleri iki kısımda toplanmaktadır:

Birincisi, Tevellüd'ün şart olmasıdır. Burada mukarenet'ten başka bir şey tasavvur olunamaz.

İkincisi, Tevellüdün şart olmamasıdır. Burada âdetin hükmünün dışına çıkıldığı takdirde, mukarenetin bulunmaması düşünülebilir.

Eğer, tevellüdün batıl oluşuna dair bir delil ileri sürmediniz, ancak onun anlaşılması hususunu inkâr ettiniz. Oysa tevellüd'ün mânası açıktır. Biz bununla bir hareketin diğer bir hareketin içinden süzülmek suretiyle çıkmasını veya buzun soğukluğunun içinden çıkmak suretiyle herhangi bir soğukluğun meydana geldiğini ve bundan intikal ettiğini veyahut bunun sadece soğukluğun zatından çıkmak suretiyle tevellüd ettiğini kasdetmiyoruz. Bilâkis tevellüd deyiminden bizim kasdettiğimiz, bir varlığın ardından derhal diğer bir varlığın meydana gelmesi ve bununla onun mevcut ve hâdis olmasıdır. İşte bu hâdis'e biz tevellüd eden, hâdisi meydana getirene de müvellid, tevellüd ettiren diyoruz. Bu izah tarzımızdan anlaşıldığına göre, bunun batıl oluşuna delâlet eden nedir" denirse, biz deriz ki: Siz bu gerçeği kabul ettiğinize göre, şu hususu da kabul etmeniz gerekir ki, bunun batıl oluşuna delâlet eden, şüphesiz hâdis olan kudretin varlığının da batıl oluşuna delâlet eden şeydir. Biz meselâ, bir makdûr'un hâdis bir kudretle hasıl olmasının imkânsızlığını ileri sürdüğümüze göre, herhangi bir kudretle meydana gelmeyen bir makdûr'un hasıl olması, nasıl olur da muhal değildir deriz? Böyle bir makdûr'un husûlünün umkânsızlığı, kudretin taallûkunun umumiliğine ait olan bir husustur. Binaenaleyh, onun ilâhî kudretin kapsamının dışında kalması, şüphesiz bu kudretin taallûkunun da umumiliğini iptal eder. Bu ise muhaldir. Ayrıca bu durum, daha önce de geçtiği gibi temânû'u değil, fakat aczi gerektirir.

İşte böylece, tevellüdü ileri süren Mutezile'nin, nazar, araştırma ve inceleme, ilmi doğurur; ilmin tezekkürü onun hatırlanmasına sebep olmaz, gibi ve uzatılmasında fayda görmediğimiz buna benzer daha birçok sözleri, tevellüdün açıklanmasında kendilerini tahmin edilemiyecek derecede büyük hata ve çelişmelere sürüklemiştir. Binaenaleyh, uzatılması gerekmiyen bir konuda sözü uzatmanın bir anlamı yoktur. Esâsen bütün bu anlattıklarımızdan da anlaşılıyor ki, canlı veya cansız varlıkların zatında hâdis olan, gerek cevher, gerekse araz, bütün hâdis varlıklar ancak Yüce Allah'ın kudretiyle vuku bulmaktadır. Bunların icadı, yoktan var edilmesi, ancak O'nun üstün kudretiyle olmaktadır. Yaratıkların bazıları diğer bazı yaratıklar vasıtasiyle meydana gelmeyip, bütün bunlar sadece Yüce Allah'ın kudreti ve yaratmasiyle var olmakta-

dır. Yüce Allah'ın kudret sıfatının ispatında, bu sıfatın genel hükümlerini ve daha bununla ilgili diğer esasları ve furûları beyan etmek suretiyle ortaya çıkarmak istediğimiz gerçek işte budur.

2 - İlim Sıfatı:

Yüce Allah'ın var veya yok, bütün malûmatı bildiğini iddia ediyoruz[38]. Zira varlıklar, kadîm ve hâdis olmak üzere iki kısma ayrılır. Kadîm O'nun zatı ve sıfatı olduğuna göre, başkasını bilen bir kimsenin şüphesiz kendi zatını ve sıfatlarını daha iyi bilmesi gerekir. Binaenaleyh başkasını bildiği sabit olduğu zaman, kendi zatını ve sıfatlarını da bilmesi zorunlu olur. Allah'ın kendisinden gayrisini bildiği bilinen bir gerçektir. Çünkü gayr deyiminden kastedilen, O'nun üstün sanatı, düzenli ve muhkem fiilidir. Bu ise, şüphesiz daha öncede geçtiği gibi, yaratıcının kudretine delâlet ettiği gibi, O'nun ilmine de delâlet eder. Zira bir kâtibin üstün sanat kabiliyetiyle meydana getirdiği düzenli bir takım hatları gören bir kimsenin, daha sonra onun yazı sanatını bildiği hususunda şüpheye düşmesi, onun bu şüphesinin ne kadar sefih ve yersiz bir şüphe olduğunu gösterir. Bu da ispat eder ki, Yüce Allah kendi zatını ve zatı dışındaki varlıkları hakkiyle bilmektedir.

Eğer, "Allah'ın bildiği şeylerin bir sonu var mıdır" denirse, biz deriz ki: Hayır, bunların bir sonu yoktur. Zira, halde bulunan varlıklar sonlu dahi olsa, istikbaldeki mümkün varlıklar sonlu değildir. Allah mevcut olmayan mümkün varlıkları icat edip etmiyeceğini bilir. Demek ki O, sonu olmayan şeyleri de bilmektedir. Hattâ biz, birtakım vecihler ve ihtimaller nisbet etmek suretiyle bir tek şeyi çoğalttığımız zaman, şüphesiz bu bir tek şey sonlu olmaktan çıkmış olur ki, bütün bunları hakkiyle bilen Yüce Allah'tır.

Meselâ biz, iki sayısının iki katının dört, dördün iki katının sekiz, sekizin iki katının onaltı olduğunu söyleriz. İşte böylece, iki sayısını sonsuz olarak kat sayıları ile çoğaltmamız mümkün olur. Halbuki insan, bu sayıların toplamından ancak kendi aklının takdir ettiği şeyi bilebilir. Onun ömrü sona erdiği zaman dahi, bu kat sayılar sonsuz olarak devam edip gidecektir. O halde sadece bir adetten ibaret olduğu halde, iki sayısının kat sayısının kat sayısını sonsuz olarak bilmek imkânsız olduğuna ve bütün sayılar da buna benzediğine göre, bundan

---

38 Yerde ve gökte olanların bir zerresi dahi, O'nun ilmi dışında kalamaz. Bilâkis karanlık gecede sessizce siyah taş üzerinde yürüyen siyah bir karıncanın yürüyüşünü dahi bilir...

Bak: *al-İhyâ*, C. I, s. 90, 108; *al-Maksad al-Esnâ şerh Esmâi'l-lâh al-Husnâ*, s. 95.

başka diğer nisbetleri ve çeşitli takdirleri bilmek nasıl mümkün olur? İşte gerçek ilim -daha sonra diğer sıfatlardan bahsedilirken açıklanacağı gibi- sonsuz malûmata taallûk eden ve tek olan bu ilimdir.

3 – Hayat Sıfatı:

Yüce Allah'ın hay, diri olduğunu iddia ediyoruz[39]. O'nun diri olduğu zorunlu olarak bilinmektedir. Allah'ın diri oluşunu, O'nun âlim ve kadir olduğunu kabul edenlerden hiç biri inkâr etmemiştir. Zira âlim ve kadir olanın diri olması zorunludur. Çünkü bizim, O'nun diri olmasından maksadımız, ancak kendi nefsini idrâk etmesi, kendi zatını ve zatının dışındakilerini bilmesidir. Bütün malûmatı bilenin ve bütün makdûratı yaratmağa kadir olanın diri olmadığı nasıl ileri sürülebilir? Bu gayet açık bir gerçektir. Bunun için hayat sıfatı ile ilgili araştırmamızı daha fazla uzatmayacağız.

4 – İrade Sıfatı:

Yüce Allah'ın kendi fiillerinin murîdi olduğunu iddia ediyoruz[40]. Zira Allah'tan sadır olan her fiil, birbirinden ayrılması ancak bir müreccihle mümkün olan birtakım caiz varlıklara taallûk etmektedir. Burada fiilin zatı, tercih için kâfi bir sebep değildir. Çünkü bu fiilin zatını iki zıdda nisbet etmek aynıdır. O halde iki zıttan birisinin bir durumda hasıl olup, diğer bir durumda hasıl olmamasını gerektiren sebep nedir? Kudret sıfatı da bunun gibidir. Bu da böyle bir tercih için kâfi değildir. Çünkü, kudreti de iki zıtta nisbet etmek aynıdır. İlmin iradeyi içine aldığını, ona kâfi geldiğini ileri süren Kâbî'nin hilafına, ilim de tercih için kâfi değildir. Çünkü Kâ'bî'ye göre ilim, malûma tabidir. Dolayısiyle ilim, malûma olduğu gibi taallûk edip, ona tesir etmez ve kendisini değiştirmez.

Eğer belirli bir şey kendi nefsinde mümkün olup, karşısında bulunan diğer mümküne de eşit olursa, ilmin bu mümküne olduğu gibi, taallûk etmesi caiz olur. Burada bu iki mümkünden birini diğerine tercih edemeyiz. Bilâkis, her ikisinin de akla uygun ve eşit olduğunu

---

39 Bak: *al-İhyâ,* c. I, s. 90–108.

40 Kâinatın varlığını irade eden, hâdisatı yöneten ve düzenleyen Yüce Allah'tır. O'nun dilediği olur, dilemediği olmaz. Hiçbir şey, bir an için dahi olsa, O'nun iradesinin dışına çıkamaz.. Âlem'in bir zerresini hareket ettirmek veya durdurmak üzere bütün insanlar, cinler, melekler ve şeytanlar bir araya gelseler, yine de Allah'ın iradesi ve meşiyyeti olmaksızın, buna güçleri yetmez... Bak: *al-İhyâ,* C. I, s. 90; keza bak: s. 109.

kabul etmemiz lâzımdır. Yüce Allah, âlem yaratıldığı zaman, onun varlığının mümkün olduğunu ve bundan sonra veya önce var olmasının da imkân bakımından kendisi için eşit bulunduğunu bilmektedir. Çünkü bu imkânlar birbirlerine eşittirler. İlmin bu mümküne olduğu gibi taallûk etmesi hakkıdır. Eğer irade sıfatı âlemin belirli bir zamanda vuku bulmasını gerektiriyorsa, iradenin ona taallûku dolayısiyle ilim sıfatı da, âlemin o vakitte var olmasının tâyinine taallûk eder. Böylece bu tâyinin gerçek illeti, sebebi irade olur. İlim ise, sadece bu tâyine taallûk etmiş, ona tabi olmuş ve onda bir tesir icra etmemiş olur. Eğer ilmin iradeye kâfi gelmesi caiz olsaydı, şüphesiz onun kudret sıfatına da kâfi gelmesi caiz olurdu. Hattâ buna göre, kendi fiillerimizin var oluşunda da iradeye muhtaç olmamamız için, sadece ilmin kâfi gelmesi gerekirdi. Zira bu duruma göre, Yüce Allah'ın ilmine taallûku sebebiyle iki taraftan birisinin tercih edilmesi gerekmektedir ki, şüphesiz bu muhaldir.

Burada şöyle diyenler bulunabilir: İradenin bizzat kendisi, sizin bu görüşünüzü aleyhinize çevirir. Çünkü kadîm olan kudret, iki zıttan birine uymadığı gibi, kadîm irade de iki zıttan birine uymaz. Binaenaleyh, iradenin iki zıttan birine tahsis edilmesi, ancak bir tahsis edicinin varlığiyle mümkün olur. Bu da böylece sonsuzluğa kadar teselsül eder gider. Zira denir ki: Zat bir şeyin hâdis olmasına kâfi değildir. Çünkü o şey, eğer zattan hâdis olsaydı, geri kalmaksızın onun zatla beraber meydana gelmiş olması gerekirdi. Bunun için şüphesiz bir kudretin varlığı zorunludur; fakat gerçek şu ki, kudret buna kâfi değildir. Çünkü eğer kudret kâfi gelmiş olsaydı, kudretin aynı şekilde ona taallûk etmesinin caiz olması yönünden, onun bu süre veya bu sürenin öncesi ve sonrasiyle tahsis edilmemesi gerekirdi. O halde, acaba bu vakti tahsis eden nedir? Şüphesiz böyle bir tahsis iradeye muhtaçtır denirse, cevap olarak denir ki: İrade bu konuda kâfi değildir. Çünkü kadîm iradenin taallûku, kudret gibi umumidir; Onun vakitlere nisbeti aynı olduğu gibi, iki zıdda nisbeti de aynıdır. Meselâ sükûnun yerine hareket hasıl olduğu zaman, irade harekete taallûk edip, sukûn'a taallûk etmemiş olur. Bununla ilgili olarak şöyle bir soru sorulabilir: Acaba bu iradenin sükûna taallûk etmesi mümkün müdür? Buna hayır demek muhaldir. Evet dendiği takdirde de, bu ikisinin, yani hareket ve sükûnun kadîm irade'ye olan münasebetlerinde eşit olmaları gerekir. O halde kadîm iradenin sükûna taallûk etmeyip, sadece harekete taallûk etmesini gerektiren sebep nedir? Binaenaleyh bu, mutlaka bir tahsis ediciye muhtaçtır. Bu da, daha sonra başka bir tahsis ediciyi gerektireceğinden, bu tahsis ediciler sonsuz olarak devam (tesellül) edip gidecektir.

Bu konu ile ilgili olarak biz deriz ki: İşte bu sual bütün fırka mensuplarının akıllarını hayrette bırakmıştır. Bunlar içinde gerçeği bulmağa muvaffak olan ancak Ehli Sünnet fırkası olmuştur.

Bu konuda insanlar dört fırkaya ayrılmışlardır: Bu fırkalardan biri şöyle der: Gerçekte âlem, Yüce Allah'ın zatiyle var olmuştur. Bu zatın asla zait bir sıfatı yoktur. Allah'ın zatı kadîm olduğuna göre, âlem de kadîmdir. Âlemin bu zata nisbeti, malûl'ün illete, nurun güneşe ve gölgenin şahsa nisbetleri gibidir. Bu görüşü ileri sürenler filozoflardır.

İkinci gurup şöyle der: Âlem hâdistir; fakat o sadece yaratılmış olduğu anda hâdis olup, ne bundan öncedir, ne de sonradır. Bu hâdis olma, bir mahalde bulunmayan ve kendisi için var olan bir hâdis iradeyle olmuştur. Bu da âlemin hâdis olmasını gerektirmiştir. Bu görüşü ileri sürenler Mutezile fırkası mensuplarıdır.

Üçüncü gurup ise şöyle diyor: Alem Allah'ın zatında hâdis bir irade ile hâdis olmuştur. Bunlar, Allah'ın zatının hâdislere mahal olduğu fikrini ileri sürenlerdir.

Dördüncü gurup da bu konuda şöyle demektedir: Kadîm irade, âlemin hudûsüne taallûk ettiği anda, Allah'ın iradesi hâdis olmaksızın ve kadîm sıfatı değişmeksizin, âlem hâdis olmuştur. Şimdi bu çeşitli fırkalara bakıp, bunların herbirisinin görüşünü yekdiğerine nisbet ettiğin zaman göreceksin ki, bunların her biri halledilmesi mümkün olmayan birtakım problemlerin içine düşmüşlerdir. Ancak Ehli Sünnet'in ortaya attığı problemler bunların dışındadır. Zira bunların halledilmesi kolaydır.

Filozoflar daha önce de gördüğümüz gibi, âlemin kadîm olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu ise muhaldir. Çünkü, bir fiilin kadîm olması imkânsızdır. Âlemin bir fiil oluşunun mânası, onun yok iken sonradan var olmasıdır. Eğer âlem, ezelde Allah ile beraber var ise, onun bir fiil olması nasıl mümkün olur?

Böyle bir şeyin farzedilmesi, daha önce de geçtiği gibi, sonu bulunmayan birtakım devrelerin farzedilmesini gerektirecektir. Bu ise, birkaç yönden muhaldir. Bundan başka, onlar böyle bir probleme girmekle de, asıl sorudan kendilerini kurtaramamışlardır. Bu soru şudur: Zamanların iradeye nisbetleri eşit olmakla beraber, irade, daha önce veya sonra olmayıp, niçin belirli bir zamanda hudûse taallûk etmiştir? Şayet onlar zamanın belirli oluşu meselesinden kendilerini kurtarabilseler dahi, sıfatların özelliğinden kendilerini kurtaramayacak-

lardır. Çünkü âlemin belirli bir ölçüsü, özel bir durumu vardır. Bunların zıtlarının da olması, aklen mümkün idi. Kadîm olan zatın bazı mümkün varlıklara uygun olup, diğer bazılarına uygun olmaması imkânsızdır. Onları bu konuda mağlup eden, çaresiz bırakan ve kendileri için bir mazeret kapısı bırakmayan en önemli husus, bizim, "*Tahâfutu'l-Felâsife*" adlı kitabımızda da zikrettiğimiz ve bir türlü içinden çıkamadıkları şu iki meseledir:

Birincisi: Meselâ feleklerin bazıları doğusal olup, doğudan batıya, bazıları da batısal olup, batıdan doğuya doğru hareket ederler. Bunun aksinin de olması, imkân yönünden birbirine eşittir. Çünkü hareketlerde cihetler birbirlerine eşittir. O halde, Allah'ın kadîm zatı veya onlara göre kadîm olan Meleklerin zatları, bir cihetin, her yönden kendisine benzeyen ve eşit olan diğer bir cihet ile tâyin edilmesini gerektirdiği nasıl ileri sürülebilir? İşte bu sorunun cevabını verememişlerdir.

İkincisi: Onlara göre, bütün gök cisimlerini bir gün bir gecede zorunlu olarak, bir defa hareket ettiren "**al-Falaku'l-Aksâ**" adı verilen dokuzuncu felektir. Bu felek kuzey ve güney kutupları üzerinde hareket eder. Kutup, küre üzerinde birbirinin karşısında bulunan ve küre kendi ekseni etrafında döndüğü zaman, sabit kalan iki noktadan ibarettir; mıntaka (Ekvator) ise, kürenin tam ortasında ve iki kutba uzaklıkları eşit olan büyük bir daireden meydana gelmektedir.

Biz bu konu ile ilgili olarak deriz ki: **al-Falaku'l-A'lâ**'nın hacmi, mütenasip ve müteşâbihtir. Dolayısiyle bir kutup olduğunun düşünülmesi imkânsız olan hiçbir nokta yoktur. O halde onlara göre, sonsuz olan diğer noktalar arasından sadece iki noktayı tâyin etmeği gerektiren sebep nedir? Şüphesiz burada, bir şeyi kendi benzerinden ayıran zattan başka bir sıfatın bulunması zorunludur. Bu da iradeden başka bir şey değildir. Biz bu iki bağlayıcı hususu "*at-Tahâfut*" adlı eserimizde derinliğine incelemiş bulunuyoruz.

Mutezile'ye gelince: Bunlar iki iğrenç ve batıl meseleye kendilerini kaptırmışlardır:

Birincisi, Yüce Allah'ın bir mahalde bulunmayan hâdis bir irade ile murîd olmasıdır. Eğer irade, gerçekten Allah'ın zatiyle kaim değilse, bir kimsenin, O'nun irade ile murîd olduğunu ileri sürmesi gerçeğe aykırı ve saçma bir söz olur. Bu da onun, Yüce Allah, başkasiyle kaim olan bir irade ile murîddir demesine benzer.

İkincisi: İrade, özellikle niçin o vakitte hâdis olmuştur? Bunun başka bir irade ile olduğu düşünüldüğü takdirde, aynı sorunun o

irade için de tevcih edilmesi gerekir. Bu da böylece sonsuz olarak teselsül eder gider. Eğer bu hâdis olma bir irade ile değilse, bu takdirde âlemin, özellikle o vakitte, bir irade bulunmaksızın meydana gelmiş olması gerekir. Zira bir hâdis'in iradeye muhtaç olması, ancak o hâdisin varlığının caiz olmasından ileri gelip, onun bir cisim, bir isim, bir irade veya bir ilim olmasından ileri gelmemektedir. Bütün hâdisler bu hususta eşittirler. İşte onlar bu müşkülden kendilerini kurtaramamışlardır. Çünkü onlara bu konuda şöyle demek mümkündür: İrade özellikle niçin bu vakitte hâdis olmuştur? Niçin sükûn iradesi değil de, hareket iradesi hâdis olmuştur? Onlara göre, her hâdis için hâdis olan ve ona taallûk eden bir irade bulunduğuna göre, niçin onun zıddına taallûk eden bir irade mevcut değildir?

İradenin Allah'ın zatında hâdis olduğunu ileri sürenlere gelince: Bunlar iki problemden birini teşkil eden, Allah'ın kendi zatının dışında bir irade ile murîd olması meselesini her ne kadar red etmişlerse de, buna, Allah'ın hâdislere mahal olması gibi, yeni bir müşkülü ilâve etmekten kendilerini kurtaramamışdır. Bu ise, şüphesiz O'nun hâdis olmasını gerektirir. İşte böylece, bu müşküllerin bir kısmını cevapsız bırakmışlar ve bunların içinden çıkamamışlardır.

Hakikat ehli ise, hâdis varlıkların kendilerine taallûk eden kadîm irade ile hâdis olduğunu ve böylece onları, kendilerine benzeyen zıtlarından ayırdığını söylemişlerdir. Burada bir kimsenin "imkân yönünden zıtları da kendilerine benzediği halde, kadîm irade niçin bu hâdislere taallûk etmiştir" şeklinde bir soru tevcih etmesi doğru değildir. Çünkü irade, ancak belirli bir şeyi benzerinden ayırmayı sağlayan bir sıfattır. Burada bir kimsenin, "irade, niçin bir şeyi benzerinden ayırdı" demesi, başka bir kimsenin, "ilim niçin malûmun inkişafını gerektirdi" demesine benzer ki, bu takdirde ona, ilmin ancak malûmun inkişafını gerektirdiği sürece bir mânası vardır, demek mümkün olur. Bundan başka bir kimsenin, "ilim niçin malûmun inkişafını gerektirdi" demesi, onun, "ilim niçin ilim, mümkün niçin mümkün ve vacip niçin vaciptir" demesine benzer ki, bu muhaldir. Çünkü ilim kendi zatiyle ilim olduğu gibi, mümkün, vacip ve diğer zatlar da buna benzerler. İşte irade sıfatı da bunun gibidir. Bu sıfatın esası bir şeyi benzerinden temyiz etmektir, ondan ayırmaktır. Burada bir kimsenin, "irade niçin bir şeyi, benzerinden temyiz etti" demesi, onun, "irade niçin iradedir, kudret niçin kudrettir" demesine benzer. Böyle bir şeyi söylemek ise imkânsızdır. Binaenaleyh, her fırka belirli bir şeyi benzerinden temyiz edecek bir sıfatı ispat zorunluğundadır. Bu da, irade sıfatından başkası değildir. İşte çeşitli fırkalar arasında en doğru sözü söyleyen ve en doğru

yolda olan fırka, şüphesiz irade sıfatını ispat eden, bu sıfatın hâdis olmadığını, bilâkis bunun belirli bir vakitte hâdislere taallûk eden kadîm bir sıfat bulunduğunu ve bu sebepten dolayı da hudûs'ün o vakitte meydana geldiğini söyleyen fırkadır. Bütün fırkaların kabul etmek zorunluluğunda bulundukları gerçek işte budur. Böylece, bu meselenin zorunlu kıldığı teselsül de sona ermiş olur.

Şimdi irade sıfatı hakkındaki bizim görüşlerimizi açıklayalım:

Bil ki: Bize göre irade, bütün hâdis varlıklara taallûk eden bir sıfattır. Kesin olarak meydana çıkmıştır ki, bütün hâdisler Yüce Allah'ın kudretiyle yaratılmıştır. O'nun kudretleriyle yaratılan her şey, bu kudretin makdûra iktiranı ve ona tahsis edilmesi için irade sıfatına muhtaçtır. Buna göre her makdûr murâd, ve her hâdis de makdûr'dur. Her hâdis, irade ile meydana gelmiş ve şer, küfür ve ma'siyet gibi kavramlar da hâdis olduğuna göre, şüphesiz bunların da Yüce Allah'ın iradesiyle yaratılmış olmaları gerekir. Şüphesiz Yüce Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz. Selefin ve bütün Ehli Sünnetin itikadı işte budur. Delillerini bunun üzerine bina etmişlerdir. Mutezile ise, bütün ma'siyetlerin, bütün şer ve kötülüklerin Allah'ın iradesi olmaksızın cereyan ettiğini, Allah'ın bunlardan nefret ettiğini söylemektedir. Bilinmektedir ki, dünyada cereyan eden olayların ekserisini ma'siyetler teşkil eder. Onlara göre, Allah'ın nefret ettikleri, dilediklerinden çok olduğu düşünüldüğü takdirde, O'na âcizliğin ve noksanlığın isnad edilmesinin daha uygun olması gerekir. Âlemlerin Rabbi olan Yüce Allah, şüphesiz zalimlerin sözlerinden münezzehtir.

Şayet, "Allah istemediği bir şeyi yapmakla nasıl emreder ve istediği şeyden nasıl nehyeder? Kötülüğü isteyen kimse sefih olduğu halde, Allah nasıl olur da kötülüğü, ma'siyeti, zülmü ve çirkin olanı ister" denirse, derizki: Biz bu meselenin hakikatini aydınlatmak suretiyle, bunun iradeye zıt olduğunu, çirkinin ve güzelin mahiyeti ve bunların da gayelere uygun veya aykırı olmalarına bağlı bulunduklarını - ki Yüce Allah gayelerden münezzehtir - açıkladığımız zaman, bütün bu problemler kendiliğinden halledilmiş olacaktır. Yüce Allah dilerse, ilerde bu meseleye birkaç yerde temas edilecektir.

5, 6 – İşitme ve Görme Sıfatları:

Âlemin yaratıcısı Yüce Allah'ın semî' (işitici) ve basîr (görücü) olduğunu iddia ediyor ve bunu şer'î ve aklî delillerle ispat ediyoruz[41].

---

41 Yüce Allah işitici ve görücüdür. Herşeyi işitir ve görür. O'nun işitmesinden her ne kadar gizli de olsa, hiçbir şey uzak kalamaz, Kezâ, her ne kadar dakik, ince de olsa, hiçbir şey O'nun görüşü dışında kalamaz... O, Göz ve bakışa muhtaç olmaksızın görür, kulak ve kulak zarları olmaksızın işitir... Bak: *al-İhyâ*, C. I, s. 91–109; *al-Maksadu'l Esnâ Şerh Esmâi'l-lâhi'l-Husnâ*, s. 61–62.

Şer'î (naklî) deliller: Allah'ın işitici ve görücü olduğuna dair Kur'an-ı Kerîm'de birçok âyetler vardır. Meselâ Yüce Allah'ın *"işitici ve görücü olan O'dur*[42]*"* ve İbrahim (A. S.)'in *"işitmeyen, görmeyen ve sana bir faydası olmayan şeye neden ibadet edersin"*[43] sözleri, bu kabil âyetlerden bazılardır. Biz biliyoruz ki, bu delil, Mâbud'u hakkında Hz. İbrahim'in aleyhinde değildir. Zira o, işitici ve görücü olan Allah'a ibadet ediyordu. Böyle olmasaydı, Hz. İbrahim'in de mağlubiyette onlarla müşterek olması gerekirdi.

Eğer, "bu lâfızlarla sadece ilim kasdedildi" denirse, şöyle deriz: Şer'î lâfızların daha önce bilinen mânalarından başka bir mânaya hamledilmesi, ancak bu lâfızlar üzerine o mânaların takdir edilmesinin imkânsızlaşması ile mümkün olur. Halbuki burada, Allah'ın işitici ve görücü olmasında bir imkânsızlık yoktur. Bilâkis bunun böyle olması, O'nun hakkında vaciptir. Binaenaleyh, İcma Ehli'nin Kur'an'dan ananladıkları mânanın inkârı hususunda tahakkümün ve baskının bir anlamı yoktur.

Şayet bir kimse, "Allah'ın Semî ve Basîr olmasının imkânsızlığını şu şekilde izah etmek mümkündür: Eğer Allah'ın işitmesi ve görmesi hâdis olsaydı, şüphesiz O'nun da hâdislerin bir mahalli olması gerekirdi. Oysa bu muhaldir. Eğer bunlar kadîm olsaydı, Allah'ın yok olan bir sesi işitmesi ve yokluğundan dolayı görülmesi imkânsız olan âlemi ezelde görmesi nasıl mümkün olurdu" derse, şöyle deriz: Böyle bir soruyu ancak bir Mutezilî veya filozofun sorması mümkündür. Eğer bu soruyu soran Mutezilî ise, ona cevap vermek kolaydır. Zira Yüce Allah'ın hâdis olan varlıkları bildiğini kabul ve teslim etmiştir. Binaenaleyh biz de deriz ki: Yüce Allah'ın şu anda, âlemin bundan önce de var olduğunu bildiğinde şüphe yoktur. Fakat Allah, daha yok iken ezelde âlemin var olduğunu acaba nasıl bildi? Eğer Allah'a ezelî bir sıfatın isnad edilmesi caiz ise, Allah'ın âlem var olduğu zaman varlığını, var olmadan önce var olacağını ve var olduktan sonra da var idiğini bilmesi, bu sıfat ile olur ki, bunun başka türlü olması düşünülemez. İşte bu sıfata ilim ve bilginlik adı verilmiştir. Bu, aynı şekilde işitme ve işitici, görme ve görücü sıfatlarında da caizdir.

Şayet bu soruyu tevcih eden bir filozof ise, şüphesiz bu kimse bununla Allah'ın mazi, hal ve istikbalde cereyan eden belirli olayları bilmiş olduğunu inkâr etmiş olmaktadır. Bu hususta bizim takip edece-

42 Bak: *Nisâ Sûresi*, âyet: 57, 133; *İsrâ*, âyet: 1, *Hacc*, âyet: 61, 75, *Lukmân*, âyet: 28, *Mu'min*, âyet: 20, 56; *Şûrâ*, âyet: 11; *Mucâdele*, âyet: 1.

43 Bak: *Meryem Sûresi*, âyet: 42.

ğimiz yol, daha sonra zikredeceğimiz gibi, sözü ilim sıfatına nakletmek ve Allah'ın hâdis varlıklara taallûk eden kadîm bir ilminin varlığının caiz olduğunu ispat etmek olacaktır. İlim sıfatında bu husus sabit olunca, buna daha sonra işitme ve görme sıfatlarını da kıyas ddeceğiz.

Aklî deliller: Bu hususta bizim şöyle dememiz mümkündür: Yaratıcının yaratıklardan, gözleri görenin görmeyenden ve kulakları işitenin işitmeyenden daha kâmil olduğu bilinen bir gerçektir. Buna göre kemâl sıfatını yaratıklara isnad edip, yaratıcıya isnad etmememiz elbetteki imkânsızdır. İşte bizim dâvamızın doğruluğunu kabul etmeği gerektiren iki esas bunlardır. O halde anlaşmazlık acaba bu iki esasın hangisi içindir?

Eğer, "anlaşmazlık, sizin yaratıcının yaratıklardan daha kâmil olmasının vacip olduğuna dair sözünüzdedir" denirse, şöyle deriz: Esasında bu, şer'an ve aklen ikrar ve kabul edilmesi vacip olan hususlardan biridir. Bütün ümmet ve akılcılar bu hususta ittifak etmişlerdir.

Binaenaleyh böyle bir sorunun, inancı tam olan bir kimse tarafından tevcih edilmesi imkânsızdır. Daha üstün ve daha şerefli bir şeyi yoktan var etmeğe gücü yeten bir kadir'in varlığını kabul eecek kadar aklı geniş olan bir kimse, elbetteki beşerî duygu ve etkenlerden sıyrılmış ve bunu kabul etmekle, kalbinin söylediğini -eğer ne demek istediğini anlıyorsa- diliyle de ikrar etmiş olur. İşte bundan dolayı, böyle bir inanca sahip bir akıllıyı görmemiz mümkün olmuyor.

Şayet "anlaşmazlık ikinci esastadır. Bu da sizi gören kimse daha kâmildir. Binaenaleyh işitme ve görme birer kemâl sıfatıdır dememizdir" denirse, şöyle söyleriz: Bu da aklın açıkça ortaya koymasiyle idrâk olunan bir hakikattir. Çünkü ilim bir kemâl sıfatıdır. İşitme ve görme ise, ilmin ikinci birer kemâl sıfatıdır. Daha önce de açıkladığımız gibi, işitme ve görme sıfatları ilim ve tahayyülün bir çeşit tamamlayıcısı durumundadır. Meselâ bir şeyi görmeden önce bilen ve daha sonra da onu gören kimse, tabiatiyle o şeyi daha açık ve daha kâmil bir şekilde anlaması yönünden, bu görme eyleminden istifade etmiş olur. O halde görme ve işitmenin sadece yaratıklara has bir sıfat olup, yaratıcıya has olmadığını veya onun bir kemâl sıfatı bulunmadığını ileri sürmek nasıl mümkün olur? Eğer bu bir kemâl sıfatı olmasaydı, bunun ya bir noksanlık sıfatı olması, ya da ne bir noksanlık ve ne de bir kemâl sıfatı olmaması gerekirdi. Halbuki bütün bu görüşler ve faraziyeler muhaldir. Bundan da anlaşılıyor ki, hakikat bizim daha önce açıkladığımız husustur.

Eğer, "bu görüşünüz, koklama, tatma ve dokunma ile hasıl olan idrak hususunda sizi güç duruma sokar. Çünkü bunların yokluğu, idrak etmede bir noksanlık, varlığı ise bir kemâldir. Meselâ kokuyu bilen bir kimsenin ilminin kemâli, bunu koklamak suretiyle idrak eden kimsenin ilminin kemâline benzemez. Tatmak suretiyle elde edilen bilginin kemâli de bunun gibidir. Binaenaleyh bir şeyin tadını bilmek başka, onu fiilen tatmak suretiyle idrak etmek başka şeydir" denirse, cevap olarak şöyle deriz:

Bilginlerden araştırıcılar, dokunma ve karşılaştırma gibi normal olarak iktiran ettikleri sebepler bulunmaksızın, idrakte bir kemâl derecesini teşkil eden işitme, görme ve ilim ile, idraklerin çeşitlerinin ispat edileceğini açıklamışlardır. Çünkü bunlar, kesin olarak Yüce Allah hakkında muhaldir. Bunun gibi, bu bilginler, görme ile gören kimse arasında bir karşılaştırma yapılmaksızın, görme'nin idrak edilmesini tecviz etmişlerdir. Bu kıyasın kabul edilmemesi, bu sorunun da reddini gerektirir. Esasen bunun için bir mâni yoktur; fakat şer'î nasslar ancak Semî, basar ve ilim lâfızlariyle vârid olduklarından, bunlara bu isimlerden başkası verilememiştir. İdrak hususunda noksan olana gelince, bu Yüce Allah hakkında asla caiz değildir.

Eğer, "bu, lezzet ve elem duymanın ispatına sebep olur. Zira, dövülmekten elem duymayan bir yanak, cinsî münasebetten lezzet almayan bir anîn, yani cinsel kudretten yoksun bir kimse, şüphesiz nakısdır, kusurludur. Keza şehvetin fesadı da bir noksanlıktır. Binaenaleyh, onun için şehvetin bulunması zorunludur" denirse, biz deriz ki: Bütün bu meseleler hudûse delâlet etmektedir. Bunlar iyice araştırıldığı ve incelendiği zaman, bizzat kendilerinin de noksan ve hudûsü gerektiren birtakım hususlara muhtaç oldukları görülür. Meselâ elem bir noksanlık olup, mutlaka bir sebebe muhtaçtır ki, bu da dövme eylemidir. Dövme ise, cisimler arasında cereyan eden karşılıklı birtakım temas ve dokunmalardan meydana gelmektedir. Lezzet, tahakkuk ettiği anda, elemin yok olmasını veya insanın muhtaç olduğu ve özlem duyduğu şeyin anlaşılmasını ifade eden bir kavramdır. Özlem ve ihtiyaç duyma ise noksanlıktır; noksanlığa bağlı olan şey de şüphesiz noksandır. Şehvetin mânası, uygun ve münasip olan şeyi talep etmektir. Talep ise, ancak matlûbun yokluğunda hasıl olur. Bunun gibi, lezzet de, ancak yok olan bir şeyi elde etmekle hasıl olur. Yüce Allah için var olması mümkün olan her şey, gerçekten vardır. Allah'ın bir şeyi arzu etmeğe ve arzuladığı şeye nail olmakla da lezzet duymağa ihtiyacı yoktur. Yüce Allah hakkında bunların düşünülmesi imkânsızdır.

Eğer "elem duymanın yok olması ve dövme eyleminin hissedilmemesi, yüz hakkında bir noksanlıktır. Bunun idraki ise bir kemâldir. İnsanın arzu ve isteklerinin yok olması bir noksanlık ve bunların varlığı ise bir kemâldir" denirse, şöyle söyleriz: Bu sözden maksat, şüphesiz bu noksanlığın, kendisini helâk eden zıddına izafetle kâmil olmasıdır. İşte böylece bu noksanlık, helâke izafetle kemâl sıfatını kazanmış olur. Çünkü noksanlık helâktan daha hayırlıdır. O halde bu noksanlık, ilmin hilafına kendi zatında bir kemâl değildir. Bu konuda anlaman gereken idrâk çeşitleri işte bunlardır.

7 - **Kelâm Sıfatı:**

Bütün müslümanların ittifak ettikleri gibi, biz de, âlemi yaratanın mütekellim (konuşur) olduğunu iddia ediyoruz[44]. Bilmelisin ki, kelâm sıfatını, yaratıkların devamlı olarak Allah'ın emir ve nehiylerinin tesiri altında kalmalarının mümkün olduğunu ve yaratıklar hakkında caiz olan her sıfatın da, yaratıcının vacip sıfatlarından birine istinad ettiğini aklın zorunlu kıldığını söylemek suretiyle ispat etmek isteyen kimse, şüphesiz dalâlet ve sapıklık içindedir. Zira ona şöyle demek mümkündür: Eğer bu sözünle, kelâm tasavvur olunan yaratıklar olmaları hasebiyle, kendilerinin kelâmla emrolunduklarını söylemek istiyorsan, şüphesiz bunu biz de kabul ederiz. Fakat kelâmın umumi olarak yaratıklar ve yaratıcı hakkında caiz olduğunu söylemek istiyorsan, şüphesiz bununla, münakaşa konusu olan bir şeyi aynı delil ile kabul etmiş olursun ki, bunun kabul edilmesi mümkün değildir. İcmâ ile veya Hz. peygamberin hadîsi ile kelâm'ı ispat etmek isteyen kimse, şüphesiz kendi nefsine haksızlık etmiş ve kendisini güç bir duruma sokmuş olur. Çünkü icmâ, Peygamber (A. S.)'in hadîsine istinad etmektedir. Yüce Allah'ın mütekellim olduğunu inkâr eden kimse, zorunlu olarak Peygamberin risaletini de inkâr etmiş olur. Çünkü Resûl'ün mânası, kendisini gönderenin kelâmını tebliğ eden kimsedir. Kendisinin Mursil olduğunu iddia eden bir kimse hakkında kelâm tasavvur olunamzsa, Resûl'ün tasavuur olunması nasıl mümkün olur? Meselâ bir kimse, "ben yer yüsünün resûlüyüm veya size dağların elçisi olarak gönderildim" derse, şüphesiz, kelâm ve risâletin dağdan veya yerden gelmesinin mümkün olamayacağına inandığımız için, onun sözüne iltifat etmeyiz. Doğrusu, en üstün örnekleri veren Allah'tır. Fakat Yüce Allah hakkında kelâm'ın muhal olduğuna inanan bir kimsenin, Resûl'ü tasdik etmesi elbetteki muhaldir. Zira kelâm'ı tekzib eden kimsenin, kelâ-

44 Bak: *al-İhyâ* C. I, s. 91-109.

mın tebliğini de tekzib edeceği muhakkaktır. Oysa risâlet, Allah'ın kelâmını tebliğden ibarettir. Resûl ise, ancak bu kelâmın mubelliği, yani tebliğ edicisidir. Belki de bu konuda takip edilmesi gereken en doğru metod, üçüncü bir metoddur. Esâsen, bizim de işitme ve görme sıfatlarının ispatında takip etmiş olduğumuz metod işte budur. Bu da kelâmın ancak yaşayanlarla ilgili bir sıfat olmasıdır. Burada şöyle söylememiz mümkündür: Bu sıfat her bakımdan, ya bir kemâl sıfatı, ya da bir noksanlık sıfatıdır veya ne noksanlık,ne de kemâl sıfatıdır. Halbuki onun noksanlık sıfatı olduğunu veya ne noksanlık ne de kemâl sıfatı bulunmadığını ileri sürmek batıldır. O halde zorunlu olarak sabit oldu ki, o ancak bir kemâl sıfatıdır. Dolayısiyle, daha önce de söylediğimiz gibi, yaratıklar için varlığı düşünülen bütün kemâl sıfatlarının, Vâcibu'l-Vücûd olan yaratıcı için de var olması, şüphesiz daha doğrudur.

Bu konuda şöyle diyenler olabilir: Bu görüşünüzün menşei olarak ele aldığınız kelâm, sadece yaratıkların kelâmıdır. Bununla da ya sesler ve harfler veya kadîr'in nefsinde sesleri ve harfleri yaratma, icad etme kudretinin bulunduğu kastedilir; yahut da bunlardan başka üçüncü bir mâna murad olunur. Eğer bununla, sadece sesler ve harfler kastediliyorsa, şüphesiz bunlar hâdis olan şeyleridir. Bizim hakkımızda kâmil olan bazı hâdislerin bulunması mümkündür. Fakat bunların, her nekadar başkasiyle kaim olasa da, Yüce Allah'ın zatiyle kaim olması düşünülemez. O halde Allah böyle bir kelâm ile mütekellim değildir. Bu kelâm ile mütekellim olan ancak kendisinin bulunduğu mahaldir.

Eğer kelâm ile sesleri yaratma kudreti kastolunuyorsa, şüphesiz bu bir kemâldir. Fakat böyle düşünüldüğü takdirde mütekellim, sadece sesleri yaratma kudreti itibariyle mütekellim olmayıp, bilâkis kendi nefsinde kelâmı yaratması itibariyledir. Şüphesiz Yüce Allah sesleri yaratma gücüne sahiptir. O'nun tam ve kâmil bir kudreti vardır. Fakat Allah'ın böyle bir kelâm ile mütekellim olabilmesi, ancak O'nun kendi nefsinde sesi yaratması ile mümkün olur ki, şüphesiz bu da muhaldir; çünkü bununla Allah hâdislerin bir mahalli haline gelmiş ve dolayısiyle de, O'nun mütekellim olması imkânsızlaşmış olur.

Eğer kelâm ile üçüncü bir şık kastedilmişse, bunu anlamak mümkün değildir. Anlaşılması imkânsız olan bir şeyin ispatı da elbetteki muhaldir.

Bu iddiaya karşı biz deriz ki: Bu taksim gerçekten doğrudur. Ancak üçüncü bölümün inkârı bir tarafa bırakılırsa, bu taksimin diğer

bütün bölümlerinde geçen soruları olduğu gibi kabul etmemiz mümkündür. Çünkü biz de seslerin Allah'ın zatiyle kaim olmalarının imkânsızlığını ve bu itibarla da O'nun mütekellim olmasının muhal olduğunu itiraf ediyoruz. Fakat biz diyoruz ki: İnsanın mütekellim olabilmesi, ancak iki şekilde mümkün olur. Bunlardan birincisi, birtakım ses ve harflerden meydana gelen kelâm, diğeri de ne ses ve ne de harflerden meydana gelmeyen nefsin kelâmıdır ki, kâmil ve tam olan kelâm işte budur. Yüce Allah hakkında böyle bir kelâm muhal olmadığı gibi, aynı zamanda o, hudûs'e de delâlet etmez. Binaenaleyh biz, Yüce Allah'a ancak nefsin kelâmını isnad ederiz. İnsan hakkında, kudret ve ses inkâr edilemediği gibi, nefsin kelâmını da inkâr etmek mümkün değildir. Meselâ bir insanın, dün kendi nefsimde bir sözü tahayyül ettim, demesi mümkün olduğu gibi, filân kimsenin nefsinde söylemek istediği bir söz var, demek de mümkündür.

Bu konu ile ilgili olarak şair şöyle diyor:

"Bir kelimenin güzel bir hatla yazılmış olması, seni hayrete düşürmesin, Çünkü asıl olan, onun ihtiva ettiği mânanın güzel olmasıdır. Gerçek kelâm kelpte olan mânadır. Dil ise, kalbin delili olmaktan başka bir şey değildir".

Şairlerin sözleri, açık olan bu gerçekleri bütün halkın da anladığına delâlet ettiğine göre, bu hakikati inkâr etmek nasıl mümkün olur?

Bu konuda şöyle diyenler bulunabilir: Nefsin kelâmını böyle bir tevil ile kabul etmek mümkündür. Fakat bu, ilimlerin ve kavramların dışında kalmadığı gibi, başlı başına kaim bir cins de değildir. İnsanların nefsin kelâmı ve nefsin konuşması adını verdikleri sözden maksat, lâfızların ve ibarelerin kuruluş şekillerini, muayyen bir şekilde bilinen ve anlaşılan mânaların birbirleriyle telif edilmesini bildiren ilimdir. Kalpte ancak malûm olan birtakım mânalar vardır ki, bunlar ilimlerdir. Yine kalpte duyulan birtakım lâfızlar vardır ki, bunlar da ancak duyulmakla anlaşılmış olur. Bu da şüphesiz lâfzın delâlet ettiği mânayı bildiren bir ilimdir. Buna ayrıca, mânaların telifini ve lâfızların bir tertip üzere olması hususunu da ilâve etmek mümkündür. Böyle bir fiile fikir (düşünce) dendiği gibi, fiilin çıkmış olduğu kudrete de düşünce kuvveti (Kuvve-i Müfekkire) adı verilir. Eğer nefiste, lâfızların tertibinden meydana gelen muayyen düşünce, mâna ve bunların telifinden, bütün bunları anlama kudreti olan düşünce kuvvetinden, dağınık veya toplu bu mânaların bilinmesinden, keza dağınık veya toplu, bir

takım harflerden meydana gelen lâfızların bilinmesinden başka bir şeyi ispat etmiş iseniz, gerçekten bizim bilmediğimiz ve kabule şâyan görmediğimiz bir şeyi ispat etmiş olursunuz.Bunu şu şekilde açıklayabiliriz: Kelâm, ya bir emir, ya bir nehiy, ya bir haber, ya da bir istihbar (haber alma) olur.

Haber, habercinin nefsinde belirli bir ilme delâlet eden bir lâfızdır. Meselâ dövme eyleminde olduğu gibi, bir kimse belirli bir şeyi bilir ve o şeye delâlet eden konuyu da lâfziyle anlarsa, şüphesiz bu, duyu organlariyle idrak edilen malûm bir mâna olur. Arapların hissedilen bir mânaya delâlet etmesi için vazetmiş oldukları ve ad-Dâd, ar-Râ, al-Bâ, harflerinden meydana gelen "ad-Darb" (الضرب) lâfzının, başka bir mârife (bilme) şekli olduğunda şüphe yoktur. Binaenalyh, habercinin kendi lisaniyle bu sesleri iktisab etme kudreti olduğu gibi, o seslerin ifade ettikleri kavramları ve lâfızları da iktisab etme iradesi vardır. İşte onun, bu esasların üstünde başka bir şeye muhtaç olmaksızın, darb (dövme) sözü bu cümledendir. Bundan başka ileri sürdüğünüz her şey, bizce makbul değildir. İşte böylece onun darb sözü tamamlanmış olmakla, haber ve kelâm niteliğini kazanmış olur.

İstihbara gelince, bu, nefiste olan bir öğrenme isteği ve arzusuna delâlet eden bir deyimdir.

Emir ise, nefiste, emrolunanın yapılmasını isteyen bir arzunun varlığına delâlet etmesidir. Nehiy ve kelâmın diğer kısımları da işte bu esasa göre kıyas edilir ve bunun dışında başka hiçbir şey düşünülemez. Bu cümlenin bazıları, seslerde olduğu gibi, Allah için muhaldir; bazıları ise irade, ilim ve kudret sıfatlarında olduğu gibi, Allah için mevcuddur; fakat bunun dışında kalanları anlamak mümkün değildir.

Biz bütün bu itirazlara cevap olarak deriz ki: Bizim kasdettiğimiz kelâm, bu cümlenin üstünde bir anlam taşımaktadır. Bu hakikatı sözü uzatmamak için sadece kelâmın bölümlerinden birini teşkil eden emir bahsinde söz konusu edecek ve şöyle diyeceğiz: Meselâ bir efendi kölesine "kalk" dediği zaman, şüphesiz bu söz belirli bir mânaya delâlet eden bir lâfızdır. Bu lâfzın kendi nefsinde delâlet ettiği mâna da kelâmdır. Bunun ise, sizin zikrettiğiniz şeyle hiçbir ilgisi yoktur. O halde bölümleri çoğaltmak suretiyle sözü uzatmanın hiç de lüzumu yoktur. Şu kadar var ki, bu söz ile gerçekten o emrin veya onun delâlet ettiği mânanın kastedilmiş olup olmadığı hususunda bir şüpheye düşmek mümkündür. Bu söz ile onun delâlet ettiği mânanın kastedilmiş ol-

duğunu söylemek muhaldir. Çünkü delâlet bir medlûlu gerektirir. Oysa medlûl delilden ve delâleti kastetmekten başka bir şeydir. Keza bu emrin, âmirin gerçek iradesi ve isteği olduğunu da söylemek imkânsızdır. Çünkü âmir bazan yapılmasını istemediği, hattâ nefret ettiği halde, bir şeyin yapılmasını emredebilir. Meselâ, kölesini dövdüğü için kendisini öldürmek isteyen sultanın huzurunda âmirin, onu ancak kendisine isyan ettiği için dövdüğünü söylemek suretiyle özür dilemesini ve bunun doğruluğunu ispat etmek için de köleye bizzat kralın huzurunda emrettiği halde, onun gerçekten bu emre itaat etmemesini içinden arzulamasını, bunun bir delili olarak göstermemiz mümkündür. Burada kölenin kendisine isyan ettiğini ispat etmek amaciyle kralın huzurunda ona, kalk, herhangi bir mazeret kabul etmeden şu işi yapmanı kesin olarak sana emrediyorum, dediği zaman, gerçekte o, kölenin kalkmasını istememektedir. O, aynı anda kölenin kalkmasını asla istemediği halde, kalkması için ona kesin olarak emir vermiştir. Buna göre, emir lâfzının delâlet ettiği ve kendi zatiyle kaim olan istek kelâmdır. Fakat bu, kalkma eyleminin hasıl olmasını istemek değildir. Binaenaleyh, insaf sahibi her insanın bu açık gerçeği kabul etmesi lâzımdır.

Eğer "bu adam gerçek olarak emretmiş değildir; o, sadece emir vermiş olduğu zannına kapılmıştır" denirse, buna cevap olarak biz deriz ki: Bu görüş iki yönden batıldır.

Bunlardan birincisi: Şayet bu kimse gerçekten emretmiş olmasaydı, kralın huzurunda onun özrü kabul edilmez ve kendisine şöyle denirdi: "Senin şu anda emir vermen tasavvur olunamaz. Çünkü emretmen, senin bu emre uyulmasını istemen demektir. Oysa şu anda bu emre uyulmasını istemen imkânsızdır. Çünkü bu senin helâkine sebep olacaktır. O halde sen, bu şekilde emir vermekten âciz olduğun halde, nasıl olur da emrine isyan edildiğini bir delil olarak gösterebilirsin? Zira senin, gerçekte kendi helâkin olan bir şeyi istemen imkânsızdır. Bu emre uyma ise, şüphesiz senin helâkin olacaktır". Hiç şüphesiz onun böyle bir delili ileri sürmeğe kudreti vardır. Esasen bu delili de kaim olup, kendi mazeretini beyan eder mahiyettedir ki, bu da emre isyandır. Uyulmasının istenmediği kesinlikle sabit olan böyle bir emrin, efendi tarafından bir delil olarak ileri sürülebileceği asla tasavvur olunamaz. Bu, düşünenler için açık bir hakikat olarak meydanda durmaktadır.

İkincisi: Eğer bu adam adı geçen hadiseyi müftülere anlatsa ve talak-ı selâse (üç talâk) ile yemin edip, "ben kralın azarlamasından sonra, onun huzurunda kölenin kalkmasını gerçekten emrettim.

fakat o bu emre isyan etti" dese, her müslümanın onun bu boşamasının vaki olmadığı hususunda fetva vereceğinde şüphe yoktur. Burada müftünün ona "ben eminim ki, senin böyle bir anda, kölenin, emrine uymasını gerçekten istemiş olman imkânsızdır; çünkü bu senin helâkine sebep olacaktır. Oysa gerçek emir, ona uyulmasını istemektir. Binaenaleyh bir şeyi emrettiğine göre, ona uyulmasını istedin demektir" demeğe hakkı yoktur. Şayet Müftü ona böyle bir şey derse, bu söz ittifakla batıl olur. İşte bundan da açık olarak anlaşılmaktadır ki, ihtiva ettiği diğer mânaların üstünde lâfzın, delâlet ettiği başka bir mânası daha vardır ki, işte biz buna kelâm adını vermekteyiz. Bu ise, ilim, irade ve inançlara aykırı olan bir cinstir. Bunun Yüce Allah'a isnadı muhal değildir. Bilâkis bu, O'nun hakkında vaciptir. Çünkü bu, bir çeşit kelâmdır. Binaenaleyh Kelâm-ı Kadîm'in mânası da işte budur.

Harflere gelince, bunlar hâdis olup, Kelâm'a delâlet ederler. Delil ise, Medlûl'dan başkadır ve her ne kadar delâleti zatî olsa da, delil medlûl'un sıfatiyle vasıflandırılamaz. Buna delil olarak âlemi göstermemiz mümkündür. Çünkü âlem hâdistir ve kadîm olan bir yaratıcıya delâlet etmektedir. Binaenaleyh, Hâdis olan harflerin delâletleri ıstılahî bir delâlet olduğu halde, bunların kadîm bir sıfata delâlet etmesinin imkânsızlığını ileri sürmek nasıl mümkün olabilir? Gerçek şu ki, nefsin kelâmı çok ince ve anlaşılması güç bir mesele olduğu için, anlayışları kıt olan insanların ekserisi bunu idrak edememiş ve dolayısiyle ancak birtakım harfleri ve sesleri ispat etmekle yetinmişlerdir. Bu görüşe göre, onlara birtakım soru ve imkânsızlıklar teveccüh etmektedir ki, biz burada, başka soru ve imkânsızlıkların bertaraf edilmesini sağlamak amaciyle, bunların bazılarına temas edecek ve gerekli cevapları vereceğiz:

Birinci cevap: Meselâ, bir adamın şöyle bir soru sorması mümkündür. "Mûsa (A. S.), Yüce Allah'ın kelâmını nasıl işitmiştir? Acaba bunu ses ve harf olarak mı duymuştur? Böyle dediğiniz takdirde size göre, Mûsa (A. S.) Yüce Allah'ın kelâmını işitmemiş olur. Çünkü Yüce Allah'ın kelâmı ne harftir, ne de sestir. Allah'ın kelâmını ne harf ne de ses olarak işitmediğine göre, onun ne harf ve ne de ses olan bir şeyi işitmesi nasıl mümkün olur?" Buna karşılık olarak biz deriz ki: Evet, Mûsa (A. S.) Yüce Allah'ın kelâmını işitmiştir. Bu kelâm, Yüce Allah'ın kendi zatiyle kaim olan ve ne harf, ne de ses'den meydana gelen kadîm bir sıfatıdır. Binaenaleyh, Mûsa (A. S.) Yüce Allah'ın kelâmını nasıl işitti, sözünüz, nasıl sorusundan kastedilen mânayı anlamayan, bununla ne istediğini ve buna nasıl cevap verilebileceğini

idrâk edemiyen bir kimsenin sözünden başka bir şey değildir. Bu kimsenin böyle bir sorunun imkânsızlığını anlaması için, her şeyden önce bunu iyice bilmesi lâzımdır. Biz bununla ilgili olarak diyoruz ki, işitme idrâkin bir çeşididir. Binaenaleyh nasıl işitti, diyen bir kimsenin sözü, şekerin tatlı olduğunu, tatma duyusu ile nasıl idrâk ettin, diyen bir kimsenin sözüne benzer. Bu sorunun cevabı ancak iki yolla olur:

Birincisi, bu soruyu sorana bir şeker verip bunu tatmasını, tadını ve tatlılığını anlamasını sağlamanızdır ki, böylece kendisi, şimdi senin anladığın gibi, ben de şekerin tadını anlamış oldum, desin. Bunun gerekli cevabı ve tam tarifi işte budur.

İkincisi, yukarıdaki yolun imkânsız olmasıdır. Bu da ya şekerin bulunmaması veya o soruyu soran kimsede şekeri tatma hassası bulunmamasından ileri gelir. Bu durumda olan bir kimse şöyle der: "Balın tadını sen nasıl anladıysan, ben de şekerin tadını öyle anladım". Hakikatte bu cevap bir yönden doğru, diğer yönden yanlıştır. Doğru olması, onun, bütün yönlerden her ne kadar sorulan şeye benzemediği düşünülse dahi, bir yönden kendisine benzeyen bir şeyle tarif edilmiş olmasından ileri gelmektedir ki, bu da şüphesiz tatlılığın esasıdır. Çünkü, her ne kadar balın tadı ile şekerin tadı arasında bazı yönlerden bir benzerlik bulunsa da, aslında balın tadı şekerin tadına benzemez. Bu da tatlılığı meydana getiren esastır. İşte imkânın gayesi budur. Şayet bu soruyu soran kimse asla bir şeyin tadını tatmamış ise, ona cevap vermek ve sorduğu şeyi kendisine izah etmek imkânsızlaşır. Böyle bir insan, cinsel kudretten yoksun ve asla cinsî münasebette bulunmamış bir kimsenin, cinsî münasebetin tadını sormasına benzer. Bu tadı ona anlatmak mümkün değildir; ancak bunu yemeğe benzetmek suretiyle ona anlatmak mümkündür ki, şüphesiz bu da bir yönden yanlıştır. Çünkü cinsî münasebetin tadı ve bu münasebet esnasında insanın duyduğu lezzet, yemek yiyen bir insanın, o esnada duyduğu lezzete eşit değildir. Burada sadece lezzet deyiminin genel olarak ifade ettiği mâna, her ikisine de şâmildir. Şayet bu kimse asla bir şeyi tatmamış ise, şüphesiz ona verilecek cevap da kendiliğinden imkânsızlaşmış olur.

Mûsa (A. S.), Yüce Allah'ın kelâmını nasıl işitti, diyen kimsenin durumu da işte bunun gibidir. Bu kimseyi, sorusuna cevap vermek suretiyle tedavi etmek mümkün değildir; ancak bu tedavi, kendisine Yüce Allah'ın kadîm olan kelâmını işittirmemiz suretiyle mümkün olabilir ki, bu da imkânsızdır. Çünkü bu, ancak Allah'ın kelîmi olan Mûsa

(A. S.)'ya ait bir özelliktir. Binaenaleyh bu sözü, bizim ona duyurmamız mümkün olmadığı gibi, bunu onun duymuş olduğu birtakım şeylere de benzetmemiz mümkün değildir. Çünkü onun duyduğu veya duymağa alıştığı şeyler içinde Yüce Allah'ın kelâmına benzer bir şey yoktur. Zira onun duyduğu ve duymağa alıştığı şeylerin hepsi de seslerden ibarettir. Sesler ise, şüphesiz ses olmayanlara benzemez. Binaenaleyh, bizim ona bunu anlatabilmemiz imkânsızdır. Bunun gibi, hayatında hiçbir sesi duymamış olan bir sağır "siz sesleri nasıl işitiyorsunuz" demek suretiyle bize bir soru tevcih ettiği zaman, bu soruyu cevaplandırmağa gücümüz yetmez. Çünkü, eğer biz ona cevap olarak, biz sesleri senin gözle görülenleri anladığın şekilde anlıyoruz dersek, bu takdirde kulakla duyulan şeyin idrakini gözle görülen şeyin idrakine benzetmiş oluruz. Oysa bu doğru değildir. Çünkü, sesleri idrâk etmek, renkleri görmeğe benzemez. İşte bu da delâlet eder ki, böyle bir soru muhaldir. Bunun gibi, bir kimse "rablerin rabbi olan Allah, Âhiret'te ne şekilde görülür" şeklinde bir soru tevcih ettiği zaman, şüphesiz bunun cevaplandırılması da imkânsız olur. Çünkü o kimsenin böyle bir soruyu tevcih etmesi, onun keyfiyeti olmayan bir şeyin keyfiyetinden sorması demektir. Zira bir kimsenin, "o nasıldır veya neye benziyor" sözü, o, bizim bildiğimiz ve anladığımız şeylerden hangisine benziyor, anlamını taşır. Şayet, o kimsenin sorduğu şey, kendisinin de bildiği ve anladığı bir şeye benzemiyorsa, onun bu sorusunu cavaplandırmak imkânsız olur. Hakikatte bu imkânsızlık, Yüce Allah'ın zatının bulunmayışına delâlet etmediği gibi, O'nun kelâmının da yokluğuna delâlet etmez. Binaenaleyh bu kimsenin, Allah'ın kelâmının, kendisine hiçbir şeyin benzemediği kadîm bir sıfat bulunduğuna, Allah'ın zatının kadîm bir zat olup, ona hiçbir şeyin benzemediğine, Allah'ın zatını görme, cisim ve arazları görmeğe benzemeyip, bunun başka bir görüş şekli olduğuna ve Yüce Allah'ın kelâmını işitme, harf ve seslerden meydana gelen kelâmı işitmeğe benzemeyip, bunun başka bir işitiş tarzı olduğuna inanması gerekir.

İkinci cevap: Burada şöyle demek mümkündür: Yüce Allah'ın kelâmı, acaba Mushaflarda mevcut mudur veya değil midir? Mevcut ise, kadîm olan bir şey hâdis olan bir şeye nasıl hulûl etmiştir? Eğer, siz buna hayır derseniz, icma'a muhalefet etmiş olursunuz. Çünkü Mushafa hürmet etmede icma vardır; o kadar ki, temiz olmayanın ona temas etmesi bile haram kılınmıştır. Bu da, ancak, onda Yüce Allah'ın kelâmının mevcut olmasından ileri gelmektedir.

Biz de deriz ki, Yüce Allah'ın kelâmı, Mushaflarda yazılmış, kalplerde muhafaza edilmiş ve dil ile okunmuş olan bir sözdür. Kağıda,

mürekkebe, yazıya, harf ve seslere gelince, bunların hepsi de hâdistir. Zira bunlar birtakım cisimlerden ve bu cisimlerin ihtiva ettiği birtakım arazlardan meydana gelmektedir ki, şüphesiz bütün bunlar hâdis olan şeylerdir. Yüce Allah'ın kelâm'ının Mushafta yazılı olduğunu söylediğimiz zaman, -ki bundan maksadımız, Yüce Allah'ın kadîm sıfatıdır- bu sözümüz mutlaka kadîm'in Mushafta yazılmış olmasını gerektirmez. Meselâ biz ateş Kur'an'da yazılıdır dediğimiz zaman, bu sözümüz, bizatihi ateşin Kur'an'a hulûl etmiş olduğunun anlaşılmasını gerektirmez. Çünkü, ateş'in zatı gerçekten Kur'an'a hulûl etmiş olsaydı, şüphesiz onu yakması gerekeceği gibi, ateşin zatı da hakikaten bu sözü söyleyen kimsenin diline hulûl etmiş olsaydı, şüphesiz onun da dilini yakması gerekirdi. Zira ateş, (نار) sıcak ve yakıcı bir cisimdir. Buna delâlet eden ayrı ayrı ve yekdiğerinden farklı birtakım sesler vardır ki, bu seslerden de nun (ن), elif (ا) ve re (ر) harfleri meydana gelmektedir. Burada yakıcı sıcaklığın anlamı, onun delâlet ettiği mânanın (medlûlun) zatı olup, delâletin kendisi değildir. İşte Yüce Allah'ın zatiyle kaim olan kadîm kelâmı'da, onun delâlet ettiği mâna (medlûl) olup, delilin zatı değildir. Binaenaleyh, harfler birtakım delillerdir ve delillere de hürmet edilmesi zorunludur. Zira Şeriat bunlara hürmet edilmesini zorunlu kılmıştır. İşte bundan dolayı da Mushaf'a hürmet etmek vaciptir. Çünkü Mushaf'da Yüce Allah'ın sıfatlarına delâlet eden deliller vardır.

Üçüncü cevap, şöyle diyenler içindir: Kur'an'ı Kerîm gerçekten Yüce Allah'ın kelâmı mıdır veya değil midir? Eğer buna hayır derseniz, şüphesiz bu sözünüz ile icmâı bozmuş ve ona muhalefet etmiş olursunuz; Şayet bu soruya evet derseniz, bu takdirde de şunu kabul etmelisiniz ki, Kur'an'ı Kerîm ancak birtakım harf ve seslerden meydana gelmektedir. Esâsen herkesin de bildiği bir husus, bir şeyi okuyan bir kimsenin okuyuşunun ancak harf ve seslerden meydana gelmesidir.

Biz buna cevap olarak deriz ki, burada dikkat edilmesi gereken üç husus vardır ki, bunlar da kıraat, makrû' ve Kur'an lâfızlarıdır. Makrû' yâni okunan şey, şüphesiz Yüce Allah'ın kelâmıdır. Bu sözden maksadım, kelâmın, Allah'ın zatiyle kaim olan kadîm bir sıfatı bulunmasıdır. Kıraat lâfzı ise, lügat mânasına göre, okuyucunun daha önce terketmiş olduğu bir fiile tekrar başlama eyleminden ibarettir. Burada daha önce okuma fiili yok iken, okuyucunun bu fiile başlamak suretiyle, bunu ihdâs etmesinden başka hâdis'in bir mânası yoktur. Şayet hasmımız hâdis lâfzından bu mânayı anlamıyorsa, buna göre, hâdis

ve mahlûk (yaratılmış) lâfızlarını terkederek diyelim ki, kıraat, okuyucunun daha önce yapmadığı bir fiile yeniden başlaması eyleminden başka bir şey değildir. Bu da duyu organlariyla hissedilen bir olaydır.

Kur'an'a gelince, bazan Kur'an dendiği halde, bundan makrû' yâni okunan şey kastedilir. Eğer Kur'an lâfzından gerçekten bu mâna kastediliyorsa, buna göre Kur'an kadîm olup mahlûk değildir. Selefin "Kur'an, yâni dil ile okunan, Yüce Allah'ın kelâmı olup mahlûk değildir" sözlerinden kasdettikleri işte budur. Eğer Kur'an lâfzından karî'in (okuyucunun) fiili olan kıraat kastedilmiş ise, hiç şüphe yok ki, okuyucunun okuma fiilinin, o okuyucunun varlığından önce olması düşünülemez. Hâdisin varlığından önce olmayan şey de, şüphesiz hâdistir.

Özet olarak diyebiliriz ki, "daha önce söylemediğim halde, kendi ihtiyarımla meydana getirdiğim ses ve onun harflerle bölünmesi fiili kadîmdir" diyen kimsenin şüphesiz hitaba ve teklife lâyık olmaması gerekir. Zira bu sözden, o zavallının ne söylediğini bilmediği gibi, gerek harfin, gerekse hâdisin mânasını anlamadığını da bilmemiz gerekir. Eğer bunları gerçekten bilmiş olsaydı, bizzat kendi nefsi yaratılmış olduğuna göre, ondan sudur eden şeyin de yaratılmış olacağını ve kadîmin hâdis olanın zatına intikal etmesinin imkânsızlığını bilmesi gerekirdi. Binaenaleyh açık olarak bilinen hususlarda sözü uzatmamız yersizdir. Çünkü "Bismillah" (بسم الله) diyen bir kimsenin sözünde, şayet sin (س) harfi be (ب) harfinden sonra gelmemiş ise, bu kelime Kur'an'dan değildir. Bu ancak bir hatadan ibarettir. O halde başkasından sonra ve tertip itibariyle ondan geri kalan nasıl olur da kadîm olabilir? Biz, kadîm lâfzından, başkasından asla geri kalmayan şeyi kasdetmekteyiz.

Dördüncü cevap şöyle diyenlere karşıdır: Ümmet icmâ (sözbirliği) etmiştir ki, Kur'an-ı Kerîm Hz. Peygamber'in gerçek bir mucizesidir. O, Yüce Allah'ın kelâmı olup, birtakım sûre ve âyetlerden meydana gelmektedir. Bunların da birtakım başlangıçları ve sonları vardır. Buna göre, kadîm olan bir şeyin başlangıcı ve sonu olduğu, Kur'an'ın birtakım sûre ve âyetlerden meydana geldiği nasıl düşünülebilir? Keza kadîm olan nasıl Hz. Peygamberin mucizesi olabilir? Oysa mucize, olağan üstü bir fiildir; bütün fiiller ise, şüphesiz mahlûktur. O halde Yüce Allah'ın kelâmı nasıl kadîm olur?

Biz buna karşılık olarak deriz ki: Siz Kur'an'ı Kerîm'in lâfzının kıraat ile makrû, yani okuma fiili ile okunan şey arasında müşterek

olduğunu inkâr mı ediyorsunuz veya etmiyor musunuz? Eğer bunu kabul ederseniz, şunu da hemen kabul etmeniz gerekir ki, müslümanlar, Kur'an Yüce Allah'ın kelâmı olup, mahlûk değildir, sözlerinde olduğu gibi, Kur'an'ın kadîm olduğu hususunda söyledikleri bütün sözlerden sadece okunan şeyi (makrû) kasdetmişler ve Kur'an'ın birtakım sûre ve âyetlerden meydana gelmesi, bunların birtakım başlangıçları ve sonları bulunması gibi, kadîmlik ile bağdaşmayan vasıflandırmalarından da, kadîm sıfata delâlet eden okuma (kıraat) fiilini kasdetmişlerdir. Zira isim müşterek olduğu zaman tenakuz mümteni olur (çelişme olmaz). Esasen ümmet de kesin olarak, Yüce Allah'tan başka kadîm bulunmadığı hususunda ittifak etmiş bulunmaktadır. Yüce Allah'da şöyle diyor: "... *Sonunda kadîm (kuru) bir hurma dalına döndü*"[45]. Bu konuda şöyle dememiz mümkündür: Kadîm deyimi iki mâna arasında müşterek olup, bir yönden sabit olması, diğer yönden onun nefyedilmesinin imkânsızlığını gerektirmez. Kur'an deyimi de işte bunun gibidir. Bu da, her nekadar Kur'an'ın müşterek olduğunu inkâr etseler dahi, onların bu konu ile ilgili olarak ileri sürdükleri bütün çelişik görüşlerine bir cevaptır. Böylece de, kadîm sözünden kesin olarak makrû'un, yâni okunan şeyin kastedildiği anlaşılmış olur.

İşte selefin, bizzat kendileri de dahil olmak üzere, gerek seslerinin, gerek okumalarının ve gerekse fiillerinin bütünüyle mahlûk olduğunu bildikleri halde, Yüce Allah'ın kelâmı olan Kur'an mahlûk değildir, sözleri buna delalet eder. Kadîm lâfzından kıraatın (okumanın) kastedilmiş olduğuna gelince, bu konuda şair şöyle demektedir:

"Kendinizi, yapılan secdelerin bir belirtisi olarak saçlarını ağartan ve geceyi tesbih ve Kur'an'la geçiren ak saçlı bir kimse gibi, Allah'ın yoluna adayın". Burada geçen Kur'an'dan maksat kıraattır. Hz. Peygamber de bu hususta şöyle demektedir: "*Allah, Kur'an'ın güzel sesle terennümü (okunması) hususunda bana vermiş olduğu izin gibi, hiçbir Peygambere izin vermemiştir*". Güzel sesle terennüm ise, ancak kıraat ile olur. Bundan başka Selefin hepsi de Kur'an'ın, Allah'ın kelâmı olup, mahlûk olmadığını söylemekte ve Kur'an bir mucizedir, o ancak Yüce Allah'ın bir fiilidir, demektedir. Zira onlar kadîmin bir mucize olamayacağını anlamışlardır. Binaenaleyh bunlardan açıkça anlaşılıyor ki, kadîm lâfzı müşterek olan bir isimdir. Oysa, bu lâfzın müşterek bir lâfız olduğunu anlayamayan kimseler, bu adlandırmalarda tenâkuzun, çelişmelerin bulunduğunu zannetmişlerdir.

---

45 *Yâsin Sûresi*, âyet: 39.

Beşinci cevap, şöyle diyenlere karşıdır: Halen duyulmakta olan şeylerin sadece sesler olduğu bilinmektedir. Yüce Allah'ın kelâmı da, icmâ ile sabit olduğu üzere halen duyulmaktadır ki, buna Allah'ın *"Puta tapan müşriklerden biri sana sığınırsa, onu, Allah'ın sözünü duyuncaya kadar kabul et..."*[46] sözü delâlet etmektedir.

Biz buna karşılık deriz ki: Şayet müşrikin, sığındığı zaman işitmiş olduğu ses, gerçekten Allah'ın kendi zatiyle kaim olan kadîm kelâm'ı ise, Allah'ın kelâm'ı olmak sıfatının sadece Mûsa (A. S.)'ya tahsis edilmiş olması, kendisine müşrikler üzerinde ne üstünlük kazandırabilir? Zira buna göre, müşrikler de Mûsa (A. S.)'nın duyduğu gibi, Allah'ın kelâmını duyuyorlar. İşte buna, Mûsa (A. S.)'nın duyduğu ses, Yüce Allah'ın zatiyle kaim olan kadîm bir sıfattır. Müşrik'in duyduğu ise, bu sıfata delâlet eden birtakım seslerden ibarettir, demekten başka bir cevap verilemez. Bu cevaptan da kesin olarak iştirâkin bulunduğu anlaşılır. Kelâm ise, medlûl'den delâletin kastedilmesi ve ona delâlet denmesidir. Zira gerçek kelâm nefsin kelâmıdır; fakat lâfızlar bu mânaya da delâlet ettikleri için, bunlara ilim dendiği gibi kelâm da denir. Meselâ filan kimsenin ilmini duydum dendiği zaman, bundan maksat, ancak onun ilmine delâlet eden sözünün duyulmuş olmasıdır.

Duyulan (mesmû') lâfzının mânasına gelince: "Emirin sözünü, elçisinin diliyle duydum" sözünde olduğu gibi, başkasını duymak suretiyle bilinen ve anlaşılan şeye bazan duyulan (mesmû') adı verilir. Burada, Emir'in sözünün, kendi elçisinin diliyle meydana gelmesinin düşünülemiyeceği bilinmektedir. O halde duyulan söz, ancak emirin kelâmına delâlet eden elçinin sözüdür.

Kapalı ve zor meselelerden addedilen nefsin kelâmı konusunda Ehli Sünnet'in görüşünün açıklanmasında bizim söylemek istediklerimiz işte bunlardır. Kelâm'ın diğer hükümlerine, Allah dilerse, ikinci bölümde sıfatların hükümlerinden bahsederken temas edeceğiz.

B – SIFATLARIN HÜKÜMLERİ

Bu bölüm, genel olarak sıfatların içine giren ve bunlardan ayrılan hükümlerle ilgilidir. Bu da dört hükümden meydana gelmektedir.

46 *Tevbe Sûresi*, âyet: 7.

Birinci Hüküm:

Daha önce delilleriyle zikrettiğimiz yedi sıfat, zatın kendisi olmayıp, zatın dışında olan sıfatlardır. Bize göre, âlemin yaratıcısı olan Allah, ilim ile âlim, hayat ile hayy ve kudret ile kadir'dir. O, diğer bütün sıfatlarında da böyledir. Mutezile ve filozoflar ise, bunu inkâr yoluna saparak şöyle demişlerdir[47]: Kadîm sadece bir zattan ibarettir. Dolayısiyle birçok kadîm zatların ispatı caiz değildir. Bu konu ile ilgili deliller, ancak Allah'ın bizzat âlim, kadir ve hayy olduğuna delâlet etmekte olup. ilim, hayat ve kudret sıfatlarına delâlet etmemektedir.

Burada bütün sıfatları tekrar etmemek için, bunlardan sadece ilim sıfatını ele alalım: Onların iddialarına göre, bilici olmak, zat'a mahsus bir durum olup, sıfat değildir. Fakat burada Mutezile iki sıfatta çelişikliğe düşmüştür. Zira onlar diyorlar ki, Allah zatının dışında olan bir irade ile murîd ve yine zatının dışında olan bir kelâm ile mütekellim'dir[48]. Şu kadar var ki, Allah iradeyi belirli bir mahalde yaratmadığı halde, kelâmı câmid bir cisimde yaratmakta ve kelâm ile de bu camid cisim konuşmuş olmaktadır.

Filozoflar, onların irade konusundaki bu kıyaslarını red etmişler ve kelâm konusunda şöyle demişlerdir: Allah'ın mütekellim olmasının mânası, O'nun, Resûlünün zatında manzum birtakım seslerin işitilmesini yaratmasıdır. Bu da, ya uyku esnasında veya uyanık iken olur. Bu seslerin asla zatın dışında bir varlıkları yoktur. Bunlar ancak Peygamberin işitmesine inhisar ederler. Bu olay, tıpkı uykuda olan bir kimsenin hariçte mevcut olmayan birtakım şahısları görmesine benzer. Bununla beraber, uykuda gördüğü şeylerin suretleri zihninde özel bir

---

47 Mutezile, tevhîd meselesine en çok önem veren Kelâm okuludur. Bunun için onlar, Allah'ın kıdem sıfatı hariç diğer zatî veya subutî sıfatlarını te'vil etmekle, Allah'ın gerçek birliği düşüncesini savunduklarını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Allah, zatiyle hayy'dır, zatiyle semî'dir, zatiyle âlimdir, zatiyle basîr'dir, zatiyle kadir'dir ve zatiyle mürîd'dir. Ehl-i Sünnet ise, metinde de görüleceği gibi, onların bu tevillerini kabul etmemiştir. Tafsilat için bak: al-Cuveynî, *Kitâb al-İrşâd*, neşredenler: Dr. M. Yûsuf Mûsa ve Alî Abd al-Mun'im Abd al-Hamîd, s. 79, Kahire 1950; Dr. Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 67-68. Çeviren.

48 Mutezile, Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğunu ileri sürmüştür. Böylece, Allah-ın kelâmı olan Kur'an'ın da mahlûk, yaratılmış olup, kadîm olmadığını iddia etmiştir. Ehl-i Sünnet ise, Allah'ın kelâmının kadîm olduğunu, fakat seslerin ve harflerin yaratıldığını söylemiştir. Tafsilat için bak: aş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 288, 324; al-Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, c. I. s. 191 - 193; Dr. Kemal Işık, *anılan eser*, s. 75, 76. Çeviren.

yer işgal eder. Yine uykuda olan kimse mevcut olmayan, hattâ uyuyan kimsenin yanında bulunan kimsenin dahi işitmediği birtakım sesler duyar. Bu kimse, uykusu esnasında işittiği sesler arasında, bazan o kadar yüksek sesler duyar ki, bunlar kendisini rahatsız eder, korku ve dehşet içinde uyanmasına sebep olur.

Onlara göre Peygamber, nübüvvette yüksek bir dereceye eriştiği zaman, onun ruhunun temizliği ve berraklığı, kendisinin uyanık iken de acayip birtakım sûret ve şekilleri görmesine ve bunlardan nazım halinde birtakım sesleri duymasına sebep olur. Peygamber de derhal bu işitmiş olduğu sesleri hıfzeder. Bununla beraber, Peygamberin yanında bulunanlar bunlardan ne bir şey işitir ve ne de görürler. Onlara göre, Melekleri görmenin ve Kur'an-ı onlardan duymanın mânası işte budur. Nübüvvet derecesi yüksek olmayan kimse ise, bunları ancak uykuda görebilir. İşte sapık mezheplerin bu konudaki görüşleri budur. Bizim gayemiz sıfatların ispatıdır. Bunun da kesin delili şudur: Yüce Allah'ın âlim olduğuna inanan kimse, şüphesiz O'nun bir ilmi bulunduğuna da inanmış demektir. Çünkü bizim âlim sözümüzün mânası, Allah'ın bir ilmi olmasıdır. Zira akıllı olan bir kimse, herşeyden önce belirli bir zatı akıl ile bilir; sonra onu muayyen bir durumda akleder; daha sonra da onu bir sıfat olarak düşünür. Böylece de onu, bir sıfat ve mevsûf olarak, akılla bilmiş olur.

Burada meselâ, ilmi bir sıfat olarak ele aldığımız zaman, bunun iki açıklama yolu olduğunu görürüz. Bunlardan biri uzundur. Bu da bizim şöyle dememizdir: Bu zat bir ilim ile kaimdir. Başka bir deyimle, onun bir ilmi vardır. Diğeri ise kısa ve öz olup, tasrif (çekim) ve iştikak (türeme) yoluyla kısaltılmıştır. Bu da, zatın âlim olmasıdır. Bu, bir insanın bir kimseyi, bir ayakkabıyı ve o kimsenin bu ayakkabıyı giymiş olduğunu görmesine benzer. Bunun uzun bir izah tarzı vardır ki, bu da şöyle demekle olur: Bu adamın ayağı ayakkabısının içindedir veya o ayakkabısını giymiş durumdadır. Onun ayakkabısını giymiş durumda olmasının, ancak bir ayakkabı sahibi bulunmasından başka bir mânası yoktur. Binaenaleyh, Mutezile'nin ileri sürdüğü ilmin zat ile kaim olması fikri, zata âlimlik denen bir halin isnadını gerektirir ki, bu da sırf sapıklıktan başka bir şey değildir. Gerçekte ilim, belirli bir durumdur, muayyen bir haldir. Binaenaleyh, zatın âlim olması, onun belirli bir sıfat ve hal üzere bulunmasından başka bir mâna ifade etmez. İşte bu sıfat ve hal de sadece ilimdir. Fakat mânaları lâfızlardan alan kimsenin hata yapmaması imkânsızdır. Bunun gibi, lâfızlar da iştikak yoluyla tekerrür ederse, hata olmaması imkânsızdır. Meselâ

âlim sıfatının ilim lâfzından türetilmesi, işte bu hatayı meydana getirmiştir. O halde buna itibar edilmemesi gerekir.

İşte böylece bütün süylenenlerin ve illet ve malûl hakkında ileri sürülen çeşitli fikirlerin batıl olduğu meydana çıkmış oluyor. Bunun batıl olması da, bu lâfızları bir defadan fazla işitmemiş olan bir kimse için dahi, ilk nazarda akılla bilinen bir husustur. Böyle batıl bir düşünceyi zihnine iyice yerleştiren bir kimsenin zihninden bunu kolayca söküp atmak mümkün değildir. Ancak bu, bu özetin tahammül edemiyeceği şekilde sözü uzatmakla mümkün olabilecektir.

Netice olarak diyoruz ki: Filozoflara ve Mutezile'ye göre, bizim âlim sözümüzden, acaba mevcut sözümüzden başka bir anlam mı çıkıyor veya bundan başka bir varlığa bir işaret mânası mı anlaşılıyor? Eğer onlar buna hayır derlerse, buna göre Allah mevcuttur, âlimdir diyen kimse, sanki, O mevcuttur, mevcuttur, demiş olmaktadır ki,bunun imkânsız olduğu açıktır. Eğer bunun mânasında bir ziyadelik varsa, acaba bu ziyadelik mevcudun zatına mı mahsustur veya değilmidir? Zatına mahsus değildir demeleri imkânsızdır. Zira böyle bir söz ile, o ziyadelik zatın bir sıfatı olmaktan çıkmaktadır. Şayet bu ziyadelik mevcudun zatına mahsustur denirse, bizim de hakikatte ilimden maksadımız bundan başka bir şey değildir. Bu da, mevcud için, kendisinden âlim isminin türetilmesi mümkün olan, varlıktan ayrı ve özel bir durumu bulunan mevcud bir ziyadeliktir. Buna göre, siz de mâna konusunda bizim görüşümüzü desteklemiş olmaktasınız. Dolayısiyle de aramızdaki tartışma sadece lâfza rücu etmiş olmaktadır.

Bu konu ile ilgili olarak filozoflara karşı da deriz ki: Acaba kadir sözümüzden anlaşılan mâna, âlim sözümüzden anlaşılan mâna mıdır veya başkası mıdır? Eğer âlim'in mânası, kadir'in mânasının aynı ise, buna göre sanki biz, Allah kadirdir, demiş oluruz ki, bu da şüphesiz lâfzın tekrarından başka bir şey değildir. Şayet başka bir mâna ifade ediyorsa ve bu mânada ötekinden ayrı ise, buna göre iki ayrı mâna ispat etmiş olursunuz ki, bunlardan birisine kudret, diğerine de ilim denir. Böylece de iddianız sadece lâfza rücu etmiş olur.

Burada şöyle bir itirazda bulunulabilir: Acaba emir sözünüzün anlamı, emreden, nehyeden, haber veren ve benzeri gibi sözlerinizden anlaşılan mânanın aynı mıdır? Eğer aynı ise, bu, tekrardan başka bir şey değildir. Şayet gayri ise, bunların her biri için emir, nehiy ve haber gibi yekdiğerinden ayrı bir sözün bulunması ve bunların her birinin de hitap şeklinin diğerinin hitap şeklinden ayrı ve farklı olması gerekir.

Bunun gibi, acaba Allah arazları bilendir, süzünüzün anlamı, O, cevherleri bilendir, sözünüzün mânasının aynı mıdır veya başka mıdır? Eğer aynı ise, cevheri bilen bir insanın, aynı ilim ile arazı da bilmesi gerekir. Bu da bir ilmin taallûk ettiği şeylerin sonsuz olmasını gerektirir. Şayet başkası ise, buna göre de, Yüce Allah'ın sonu bulunmayan çeşitli birçok ilimleri olması icabeder. İşte kelâm, kudret ve irade sıfatları da bunun gibidir. Taallûk ettiği şeyler sonsuz bulunan her sıfatın da, sayısının sonsuz olması gerekir. Bu ise muhaldir. Bir tek sıfatın aynı zamanda emir, nehiy ve haber olması ve bu çeşitli kavramların yerini alması caiz olduğuna göre, aynı şekilde bir tek sıfatın ilmin, kudretin, hayat'ın ve diğer sıfatların da yerine gelmesinin caiz olması gerekir. Ayrıca bu görüş kabul edildiği takdirde, zatın da kendi kendine kaim olması, kendi nefsiyle iktifa etmesi caiz olmuş ve bir ziyadelik düşünülmeksizin zatın kudret, ilim ve diğer sıfatların mânalarını da ifade ettiği kabul edilmiş olur. İşte Mutezile ve filozofların görüşleri de bu merkezdedir.

Buna cevap olarak şöyle diyebilirsin: Bu soru, sıfatlarla ilgili problemlerden büyük bir meseleyi ortaya atmaktadır ki, bunun kısa izahlarla halledilmesi doğru değildir. Fakat bu mesele ortaya atıldığına göre, bunu halletmek için esas problemin başlangıcına işaret etmek gerekir. Esâsen bu meseleyi ele alanların ekserisi de başlangıçta bu yolu takip ediyorlardı, fakat daha sonra bu yoldan dönerek kitap ve icma'a sarılmışlar ve bu konuda şöyle demişlerdir:

Bu sıfatlar şer'i hükümlerde varid olmuştur. Zira şeriat ilme delâlet etmiş ve bundan kesin olarak sadece bir tek mâna anlaşılmıştır. Binaenaleyh, şeriatta onun birden fazla bir mânaya delâlet ettiğine dair bir hüküm gelmediğine göre, bu fazlalığa inanmamız gerekmez. Bu görüş, belki de tatmin edici olarak görülmeyebilir. Zira şeriatta emir, nehiy, haber, Tevrat, İncil ve Kur'an lâfızları geçtiğine göre, emir nehiyden ve Kur'an'da Tevrat'tan başka bir şeydir, denmesine mani olan nedir? Hakikatte şeriat, Yüce Allah'ın gizliyi, aşikârı, zâhiri, batını, yaşı, kuruyu ve bunlara benzer her şeyi bildiğine dair Kur'an'da geçen birçok hükümleri ihtiva etmiştir.

Bunun doğru cevabı, büyük bir ihtimalle, meselenin ilk defa incelenmesi esnasında işaret etmiş olduğumuz husustur. Bu da, akılcılardan her gurubun, delilin, yaratıcının zatının varlığından başka bir mânaya delâlet ettiğini kabul etmek zorunluluğunda bulunmasıdır. İşte Allah'ın âlim, kadir ve benzeri gibi sıfatlarla vasıflandırılmış olması,

bundan ileri gelmektedir. Buna göre, problemin iki tarafı ve bunların ortası olmak üzere ortaya üç ihtimal çıkmaktadır ki, kanaatimizce bu konularda fazla ileri gitmemek, gerçeğe ve doğruya en yakın olan bir yoldur.

Meselenin iki tarafına gelince: Bunlardan birisi tefrit, yâni aksine aşırılık ile ilgilidir. Bu ise filozofların dediği gibi, bütün bu mânaları ifade eden ve bunların yerine kaim olan bir tek zat ile iktifa etmektir. İkincisi ise, ifrat, yâni aşırılık tarafıdır ki, bu da ilim, kudret ve kelâm gibi sıfatların taallûk ettikleri şeylerin sayıları yönünden bireyleri sonsuz olan bir sıfatı ispat etmektir. Bu ise gerçeğe aykırıdır. Bu görüşü ancak Mutezile'den ve Kerrâmiye'den bazıları ileri sürmüşlerdir. Üçüncü görüş, Orta ve iktisad yoludur ki, bu şu demektir: Çeşitli olan şeyler, çeşitli oluşları itibariyle, birbirlerine yaklaşma ve birbirlerinden uzaklaşmada birtakım derecelere ayrılırlar. Meselâ hareket ve sükûn'un kudret ve ilmin, cevher ve arazın çeşitli olması gibi, iki şeyin zatları ile çeşitli olmaları mümkündür. Bunun gibi, iki şeyin aynı mâna ve hakikati ifade etmede birleştikleri halde, zatlariyle birlikte değişmemeleri mümkündür. Böyle bir değişiklik, ancak onların taallûk ettikleri şeylerin değişmesi yönünden olur. Meselâ kudret ile ilim arasındaki değişiklik, bir siyahlığı bilmek ile diğer bir siyahlığı veya beyazlığı bilmek arasındaki değişiklik gibi değildir. Bu itibarla, ilim belirli bir tarif veya mâna ile tahdit edildiği zaman, bu tarif veya mânanın şumûlüne bütün malûmatı bilmede girmiş olur.

Bu konu ile ilgili olarak biz deriz ki: İtikad'da iktisâd (inançla ilgili konularda ileri gitmeme) konusunda şöyle demek mümkündür: Her ihtilaf, zatların bizzat kendi bünyelerinde hasıl olan aykırılıklarla ilgilidir. Bu zatlardan birisinin kâfi gelmesi ve bunun diğerlerinin yerini tutması mümkün değildir. Binaenaleyh, ilmin kudret'ten başka bir şey olması zorunludur. Hayat ve diğer yedi sıfatın hükümleri de buna benzer. Sıfatların zatın gayri olmalarının zorunluluğu, sıfatlanan zat ile sıfat arasındaki aykırılığın iki sıfat arasındaki aykırılıktan daha şiddetli olmasından ileri gelmektedir. Bir şeyi bilmek, başka bir şeyi bilmeğe ancak o bilginin taallûk ettiği şeye taallûku yönünden aykırı olabilir. İşte bu özellikle de, kadîm sıfat diğerlerinden temyiz edilmiş, onlardan ayrılmış olur. Bu da, taallûk olunan şeylerin çelişiklikleri ve aykırılıkları, kendi bünyesinde de bir aykırılık ve taaddüdün hasıl olmasını gerektirmemesidir.

Eğer "bu sözünüzde, bu konudaki problemlerin ardını kesecek bir hal çaresi yoktur; zira taallûk olunan şeyin aykırılığı sebebiyle herhan-

gi bir ihtilâfın varlığını kabul ettiğin takdirde, bu problemler halledilmemiş olarak yerli yerinde duruyor demektir. Çünkü böyle bir ihtilafın çıkışından sonra, senin, onun sebebini araştırmağa hakkın yoktur" denecek olursa, derim ki: Belirli bir mezhebi savunan bir kimsenin gayesi, elbetteki kendi inancının başkasının inancından daha üstün, daha çok tercihe lâyık bulunduğunu ortaya çıkarmaktır. Bu hakikat ise, kesin olarak hasıl olmuştur. Zira, bu konuda ancak bu üç yoldan birini seçmek veya aklın almayacağı dördüncü bir yolu icad etmek mümkündür. İşte bu tek yolun birbirlerinin karşısına düşen her iki tarafı yekdiğeriyle karşılaştırıldığı zaman, kesin olarak bu yolun, tercih edilmesi gereken bir yönü bulunduğu anlaşılır. Eğer mutlaka bir şeye inanmak gerekiyorsa ve inanılması gereken şey de, ancak bu üç şeyden birisi olup, bunlardan doğruya en yakın olanı da sadece bu yol ise, buna inanmak zorunludur. Bunun bir sonucu olarak insanın zihninde bazı problemlerin düğümlenip kalması mümkündür. Fakat başkası ile ilgili olarak kalan problemler, bundan daha çok ve daha büyüktür. Hakikatte bu problemleri çözmek mümkündür. Fakat burada incelenen şey, halkın anlama kabiliyetinin üstünde olan Allah'ın kadîm sıfatlarıdır. Binaenaleyh bu problemleri tamamen halletmek, bu kitabın tahammül edemiyeceği çok uzun bir açıklamayı gerektiren imkânsız bir iştir. Genel olarak bu konuda söyleyeceklerimiz işte bunlardan ibarettir.

Mutezile'yi sadece kudret ile iradeyi birbirinden ayırmak suretiyle ele alacak ve bu konuda şöyle diyeceğiz: Eğer Allah'ın, kudret olmaksızın kadir olması caiz ise, şüphesiz O'nun, irade olmaksızın da murîd olması caizdir. Zira bunlar arasında bir fark yoktur.

Şayet "Allah zatiyle kadirdir ve bundan dolayı da O, bütün makdûrata kadirdir. Eğer Allah, zatiyle murîd olsaydı, şüphesiz bütün irade olunan şeyleri de kendisinin dilemiş olması gerekirdi. Oysa bu imkânsızdır. Zira birbirine zıt dileklerin dilenmesi, ancak bedel veya cüzler hakkında mümkün olup, bütünler hakkında değildir. Oysa kudretin, bir birine zıt olan iki şeye de taallûk etmesi caizdir" denirse, biz buna cevap olarak deriz ki: Allah'ın kudreti, ancak hâdis olan bazı şeylere taallûk ettiği halde, Allah zatiyle kadir'dir dediğiniz gibi, O'nun zatiyle murîd olduğunu, sonra da bunun irade olunan bazı hâdis varlıklara taallûk ettiğini söylemeniz gerekir. Zira size göre, hayvanların ve yaşayan varlıkların bütün fiilleri Allah'ın kudretinin ve iradesinin dışındadır. Eğer bu, kudret hakkında caiz ise, şüphesiz irade hakkında da caizdir.

Filozoflar ise, bu konuda ileri sürdükleri görüşlerinde çelişmeye düşmüşlerdir. Onların görüşleri iki yönden batıldır:

Birincisi, onların, nefsin kelâmını kabul etmedikleri ve varlıklarda seslerin bulunacağına inanmadıkları halde, Yüce Allah'ın mütekellim olduğunu ileri sürmeleridir. Halbuki filozofların bu konuda inandıkları ve ispat ettikleri şey, sadece, hariçte herhangi bir ses bulunmaksızın, Hz. Peygamberin kulağında yaratılmak suretiyle meydana gelen sesin işitilmesidir. Binaenaleyh, Yüce Allah'ın başkasının zihninde hasıl olan şeyle mütekellimdir şeklinde vasıflandırmak caiz olsaydı, hareket başkası tarafından olduğu halde, O'nun, ses çıkaran ve bu sesin varlığı ile hareket eden şeklinde vasıflandırılması caiz olurdu. Bu ise muhaldir.

İkincisi: Filozofların ileri sürdükleri bu görüş, Şeriatin tümünü red anlamını taşır. Zira uykuda olan bir kimsenin gördüğü rüya, hakikatle ilgisi bulunmayan hayalden başka bir şey değildir. Binaenaleyh, Hz. Peygamberin Allah'ın kelâmını anlaması, karışık bir rüyaya benzeyen tahayyüle bağlandığı takdirde, Peygamberin (A. S.) buna güvenmemesi ve bu çeşit bir hayâlin de bir ilim, bir bilme anlamını taşımaması gerekir. Sözün özü, onlar ne dine, ne de İslâm'a inanmaktadırlar. Ancak onlar kılıçtan kendilerini korumak amacıyle, güzel sandıkları birtakım söz ve ibarelerle ortaya çıkmaktadırlar. Halbuki bizim onlarla olan tartışmamız fiilin, âlemin hâdis olmasının ve kudretin esaslariyle ilgilidir. Dolayısiyle, onlarla kendimizi bu gibi tafsilatlarla meşgul etmiyeceğiz.

Eğer, "Yüce Allah'ın sıfatlarının Allah'tan başka bir şey olduğunu mu söylüyorsunuz" denirse, deriz ki: Bu, yanlıştır. Çünkü biz, Yüce Allah dediğimiz zaman, bununla aynı zamanda, zat'la beraber sıfatları da kasdetmiş olup, tekbaşına zatı kasdetmiş olmuyoruz. Zira Yüce Allah'ın isminin, ilâhî sıfatlardan hâli olduğu takdir olunan bir zat'a itlak olunması doğru değildir. Meselâ fıkıh fakihten, Zeyd'in eli Zeyd'den ve dülger'in eli de dülgerden başka ve birbirlerinden ayrı şeylerdir. Çünkü belirli bir ismin şumûlüne giren bazı şeylerin, o ismin içinde bulunmamaları düşünülemez. Zeyd'in eli, Zeyd'in kendisi olmadığı gibi, Zeyd'den başkası da değildir. O halde bu iki lâfız da muhaldir. Bunun gibi, her cüz, kül'den başka bir şey olmadığı gibi, aynıyle küllün kendisi de değildir.

Meselâ, fıkıh insanın gayridir demek caiz olduğu halde, fakih'in gayridir demek caiz değildir. Zira insan fıkhın sıfatına delâlet eden bir

şey değildir. Binaenaleyh, birisinden anlaşılan mâna, diğerinden anlaşılan mânadan ayrıdır anlamında, cevher ile kaim olan araz, cevherin gayridir denmesi gibi, sıfat da, kaim olduğu zatın gayridir demek caiz olur. Bu da ancak iki şartla caiz olur:

Birincisi: Şeriatın bunu menetmemesidir. Bu da Yüce Allah'a mahsustur.

İkincisi: Başkası lâfzından, kendisine izafe edilen şey bulunmaksızın, varlığı mümkün olan şey anlaşılmamalıdır. Çünkü bundan, eğer bu mâna anlaşılırsa, Zeyd'in siyahlığı, Zeyd'den başkadır demek caiz olmaz. Zira siyahlık Zeyd olmadan mevcut değildir. İşte böylece, gerek mânanın, gerekse lâfzın ayrı ayrı oynadıkları roller meydana çıkmış oluyor. Binaenaleyh, açık olan hususlarda sözü daha fazla uzatmanın bir anlamı yoktur.

İkinci Hüküm:

Bütün bu sıfatların Allah'ın zatiyle kaim olduğunu iddia ediyoruz. İster bir mahalde olsun, ister olmasın, bu sıfatlardan hiç birinin Allah'ın zatı olmaksızın, var olması caiz değildir.

Mutezile'ye göre, Allah'ın zatiyle kaim olmayan irade hâdistir. Allah hâdislerin mahalli olmadığı gibi, O'nun başka bir mahalde kaim olması da mümkün değildir. Çünkü bu, iradenin murîdinin de bir mahal olmasını gerektirir. Oysa iradenin varlığı hiçbir mahalle ilgili değildir. Keza onlara göre, kelâm Allah'ın zatiyle kaim değildir. Çünkü kelâm hâdistir. Hakikatte kelâm camid olan bir cisimle kaimdir. Ancak mütekellim olan, bu cisim değildir. Dolayısiyle kelâm ile mütekellim olan ancak Yüce Allah'tır. Esasen sıfatlarla ilgili delilller de, sıfatların zat ile kaim olmaları gerektiğini göstermektedir. Binaenaleyh, yukarıda işaret ettiğimiz hususları anlamış olan bir kimse için böyle bir delile ihtiyaç yoktur. Zira delil, Yaratıcının varlığına delâlet ettikten sonra, O'nun belirli bir sıfatı bulunduğunu bize bildirir. Yüce Allah'ın böyle bir sıfatı bulunmasından maksadımız, ancak O'nun bu sıfatla muttasıf olmasıdır. Allah'ın böyle bir sıfatı bulunmasiyle, o sıfatın kendi zatiyle kaim olması arasında bir fark yoktur.

Daha önce beyan ettiğimiz, Allah âlimdir ve O'nun zatında bir tek ilim vardır, sözümüzün anlamı, Allah murîd'dir ve O'nun zatında bir tek irade vardır, sözümüzün anlamı gibidir. Keza, Allah'ın zatında

bir tek irade yoktur, sözümüzün mânası, O, birtek murîd değildir, sözümüzün anlamı gibidir. Zira kendisiyle kaim olmayan bir irade ile zat'ın murîd olduğuna hükmetmek, kendisiyle kaim olmayan bir hareketle zatın hareket edici olduğuna hükmetmek gibidir. İrade zat ile kaim olmadığı zaman, varlığı veya yokluğu birbirine eşittir.

Bu konuda şöyle diyenler bulunabilir: "Allah'ın murîd olduğunu söylemek mânasız ve yanlış olduğu gibi, mütekellim lâfzı da, O'nun hakkında yanlış ve mânasızdır. Zira Allah, kelâma bir mahal olması itibariyle mütekellimdir. Çünkü, Allah mütekellimdir sözümüz ile kelâm O'nunla kaimdir, sözümüz arasında bir fark yoktur. Bunun gibi, Allah mütekellim değildir, sözümüz ile kelâm O'nun zatiyle kaim değildir sözümüz arasında da, Allah'ın ses çıkarıcı ve hareket edici oluşunda görüldüğü gibi, bir fark yoktur. Kelâm Allah'ın zatiyle kaim değildir sözümüz, Yüce Allah hakkında doğru ise, aynı şekilde O'nun mütekellim olmadığı hakkındaki sözümüz de doğrudur. Zira bunlar aynı mânayı ifade eden iki ibareden ibarettir. İnsanı hayrete düşüren husus, onların, irade'nin bir mahalde bulunmaksızın varlığına dair sözleridir. Bir mahalde bulunmaksızın, sıfatlardan bir sıfatın varlığı caiz olduğuna göre, bir mahalde bulunmaksızın ilmin, kudretin, siyahlığın, hareketin hattâ kelâm'ın da varlığının caiz olması gerekir. O halde, niçin seslerin bir mahalde yaratıldığını söylüyorlar? Bunlar da, niçin bir mahalde bulunmaksızın yaratılmış olmasınlar? Şayet, bir araz ve sıfat olmasından dolayı sesin ancak bir mahalde bulunması gerektiği düşünülüyorsa, her nekadar aksi de olsa, şüphesiz irade de bunun gibidir. Eğer Allah, kelâm'ı bir mahalde bulunmaksızın yarattığı halde, iradeyi bir mahalde yarattı denseydi, aykırılık, sanki zorunluymuş gibi bir hal almış olurdu. Fakat ilk yaratıklar irade'ye muhtaç ve mahal ise yaratılmış olduğundan, onlar, irade'den önce iradenin mahallinin var olabileceğini takdir edemediler. Zira, irade'den önce Yüce Allha'ın zatından başka bir mahal yoktur. Allah'ın zatını da hâdislerin bir mahalli olarak düşünmediler. Oysa bunu hâdislerin bir mahalli olarak düşünen kimse, şüphesiz meselenin halline onlardan daha çok yaklaşmış olur. Çünkü, bir mahalli bulunmaksızın bir iradenin varlığının, Allah'ın kendisiyle kaim olmayan bir irade ile murîd olmasının ve irade bulunmaksızın kendisinde hâdis bir iradenin hasıl olmasının imkânsızlığı en basit aklî bir muhakeme ile veya doğal olarak bilinmesi gereken bir husustur. Açıkça bilinmesi gereken üç imkânsızlık işte bunlardır. Allah'ın zatının, hâdis varlıkların bir mahalli olmasının imkânsızlığına gelince, bunu, daha sonra da açıklayacağımız gibi, ancak derin bir araştırma ile idrâk etmek mümkündür.

Üçüncü Hüküm:

Bütün sıfatlar kadîmdir. Çünkü bunlar hâdis olsaydı, kadîm olan Allah'ın da hâdis varlıkların bir mahalli olması gerekirdi. Bu ise muhaldir. Yahut da Allah, kendisiyle kaim olmayan bir sıfatla vasıflandırılmış olurdu ki, bunun da muhal oluşu, biraz önce de geçtiği gibi, daha açık bir şekilde görülmketedir. Hiçbir kimse hayat ve kudretin hâdis olduğunu ileri sürmemiştir. Fakat onlar ancak ilmin, iradenin ve kelâmın hâdis olduğuna inanmışlardır. Biz burada Allah'ın hâdis varlıkların mahalli olmasının imkânsızlığını üç yönden ispat etmeğe çalışacağız:

Birincisi: Hâdis olan her şey, **câizu'l-vucûd** (varlığı caiz)' dur. Ezelî olan kadîm ise, **vâcibu'l-vucûd** (varlığı vacib)'dur. Eğer Allah'ın sıfatlarına caiz olmasının isnadı mümkün olsaydı, şüphesiz bu, O'nun varlığının vücubuna aykırı düşerdi. Zira cevaz ile vücub birbirine aykırı olan iki kavramdır. Dolayısiyle zatı vacib olan bir şeyin sıfatlarının caiz olması imkânsızdır. Bu ise açıkca bilinen bir gerçektir.

İkincisi ki, bu en kuvvetlileridir: Allah'ın zatına bir hâdisin hulûl edebileceği düşünüldüğü takdirde, bu hâdisten önce diğer bir hâdisin bulunması ya imkânsızdır veya değildir. Eğer böyle bir hâdis var ise, ondan önce de bir hâdisin varlığının caiz olması ve dolayısiyle, akıl her ne kadar kavrayamasa da, Allah'ın zatına sonsuz hâdislerin hulûl etmesinin caiz olması gerekir. Bu da tabiatiyle, öncesi bulunmayan birtakım hâdislerin varlığını gerektirir ki, böyle bir şeyin imkânsızlığı delillerle sabit olmuştur. Bu konuda akılcılardan birisinin ileri sürdüğü görüş işte budur. Şayet zihin, öncesinde diğer bir hâdisin varlığı imkânsız bulunan bir hâdisi tasavvur edebiliyorsa, bu imkânsızlık, Allah'ın zatının hâdis'i kabul etmesi yönününden, ya Allah'ın zatı için veya onun dışında kalan bir şey için olur. Bu imkânsızlığın zat dışında kalan, onun üzerine zaid bir şey için olması batıldır. Zira, farzedilen her zaid'in yokluğunun da takdir edilmesi mümkündür. Bunun bir neticesi olarak da, hâdislerin sonsuz olarak birbirlerini takip etmesi gerekir. Bu ise muhaldir. O halde geriye ancak şu ihtimal kalıyor ki, bu imkânsızlık, vâcibu-l vucûd'un zatının, kendisiyle beraber hâdisleri kabulü imkânsız olan bir sıfatı bulunmasından ileri gelmektedir. Şayet bu, Allah'ın zatında ezelde muhal ise, şüphesiz muhal olan bir şeyin tekrar caiz'e dönmesi de muhaldir. Bu, aynı zamanda, Allah'ın zatının ezelde renklerle vasıflandırılmasının imkânsızlığına da benzetilebilir. Çünkü bu imkânsızlık devamlıdır. Bunun için akılcılar, Allah'ın zatının renklerle vasıflandırılamayacağı hususunda ittifak etmişlerdir.

Binaenaleyh, bu imkânsızlığın cevaza inkılâp etmesi caiz değildir. Diğer bütün hâdisler de bunun gibidir.

Eğer, "bu görüş âlem'in hâdis olmasiyle batıldır. Zira âlem var olmadan önce mümkün idi. Hayâlin, daha önce âlemin varlığı muhal olan bir zamana kadar uzanabileceğini de düşünmek mümkün değildir. Bununla beraber âlemin ezelde var olması muhal olup, genel olarak varlığı muhal değildir" denirse, biz deriz ki:

Bu zorlayıcı görüş fâsiddir. Zira biz, ancak vâcibu'l-vucûd olmasından dolayı hâdisi kabul etmeyen bir zatın, daha sonra hâdisleri kabul etmesi caiz şekline inkılâp eden bir zatın varlığının imkânsızlığını söylüyoruz. Çünkü âlemin, varlığından önce hudûs kabiliyeti vardır veya yoktur şeklinde vasıflandırılabilecek ve dolayısiyle onun hâdis olmasının caiz'e inkılâp etmesini mümkün kılacak bir zatı yoktur. Bizim bu delilimizin ispat ettiği husus da işte budur.

Mutezile'ye göre, âlem'in, yok iken kadîm ve hudûsü mümkün olan, yok iken kendisine varlık ârız olan bir zatı vardır. Bizim görüşümüze göre, böyle bir zatın varlığı gerekli değildir. Bizim âlem hakkındaki görüşümüz, sadece onun bir fiil olmasıdır. Kadîm bir fiilin varlığı ise muhaldir. Çünkü kâdim'in bir fiil olması mümkün değildir.

Üçüncüsü: Bu hususta şöyle diyebiliriz: Bir hâdis'in kendi zatiyle kaim olduğunu farzedersek, bu hâdisin daha önce ya kendi zıddıyle birleşmiş veya ondan ayrılmış olması gerekir. Şayet bu zıd veya ayrılma kadîm ise, bunların batıl ve yok olması muhaldir. Zira kadîm yok olamaz. Eğer hâdis ise, zorunlu olarak bu hâdisten önce bir hâdis ve ondan önce de başka bir hâdis var demektir. Bu da öncesi bulunmayan birçok hâdislerin varlığına sebep olur. Bu ise muhaldir. Meselâ, kelâm gibi belirli bir sıfat farzedilmekle, bu gerçek daha iyi anlaşılmış olur. Zira Kerrâmiye fırkası, Allah'ın ezelde mütekellim olmasını, O'nun kendi zatında kelâm'ı yaratma kudretine sahip olması anlamında olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, zatının dışında yarattığı her şey, Allah'ın "ol" sözüyle kendi zatında yaratmış olur. O halde Allah'ın, bu sözü söylemeden önce sükût etmiş bulunması ve bu sükûtunun da kadîm olması zorunludur. Şayet Cehm, Allah, ilmi kendi zatında yaratıyor derse, Allah'ın, bu ilmin yaratılmasından önce gafil ve bu gafletinin de kadîm olması gerekir.

Bu konu ile ilgili olarak biz deriz ki: Daha önce kadîm'in yokluğunun imkânsızlığını gösteren delilden de anlaşıldığı gibi, kadîm olan sükût'un ve gafletin batıl olması muhaldir. Eğer, "sükût ancak kelâm'ın

yokluğu ile ilgili olan, gaflet de ilmin yokluğuna, cehalet'e ve ilmin zıtlarına delâlet eden bir şeydir. Binaenaleyh, kelâm bulunduğu zaman, hiçbir şey batıl olmaz. Zira, kadîm olan zattan başka hiçbir şey yoktur. Baki olan sadece zattır. Fakat bu zat'a başka bir varlık daha ilâve edilmiştir ki, bu da kelâm ve ilim'dir. Bir şeyin yokluğunu söylemek mümkün değildir. Âlem'in varlığı meselesi buna bir misâldir. Zira bununla, kadîm olan yokluğun batıl olduğu anlaşılır. Fakat yokluk esasında bir şey olmadığına göre, yokluğun kadîmlikle vasıflandırılması ve batıl olmasiyle hükmedilmesi nasıl mümkün olur" denirse, biz buna iki şekilde cevap veririz:

Birincisi: Bir kimsenin "sükût kelâmın yok olasıdır. Dolayısiyle, bu bir sıfat değildir. Gaflet'de ilmin bulunmamasıdır. Bu da bir sıfat değildir" demesi, o kimsenin "beyaz, sadece siyahlığın ve diğer renklerin bulunmamasıdır. Dolayısiyle bu bir renk değildir. Sükûn da hareketin yokluğu olup, bir araz değildir" demesine benzer. Bu ise muhaldir. İşte bu muhale delâlet eden delil, aynen onun da muhal olduğuna delâlet eder.

Hasımlarımız bu meselede sükûn'un, hareketin yokluğu üzerine zait bir vasıf olduğu gerçeğini kabul etmektedirler. Zira sükûn'un, hareketin yokluğu olduğunu iddia eden her kimse, âlem'in hâdis olduğunu ispat etmeğe kadir olamaz. Sükûn'dan sonra hareketin meydana gelişi, hareket eden şeyin hâdis olduğuna delâlet ettiğine göre, sükût'tan sonra kelâm'ın meydana gelişinin de, aynen mütekellim'in hâdis olduğuna delâlet etmesi gerekir. Sükûn'da hareketin zıddı bir mâna olduğunu bildiren delilin aynı ile sükût'un, kelâm'ın ve gafletin'de ilmin zıddı bir mâna taşıdığı anlaşılır. Böylece de hareketsiz zat ile hareketli zatın iki durumu arasındaki farkı kavramış oluruz. Çünkü zat, iki durumda olarak bilinmiş ve ayrılığın da bu iki durum arasında bulunduğu anlaşılmış olmaktadır. Buradaki ayrılık, ancak bir şeyin yok oluşuna ve diğer bir şeyin de var oluşuna racidir. Zira belirli bir şey, hiçbir zaman kendi nefsinden ayrı olamaz. Bu da belirli bir şeyi kabul eden her şeyin, onun veya onun zıddının dışında kalamıyacağına delâlet eder. İşte bu, kelâm ve ilim konusunda zorunlu olan bir kuraldır.

Bu husus ilmin varlığı ile yokluğu arasında bir farklılık gerektirmez. Zira bu, iki zatın varlığını icap ettirmez. Çünkü varlığı kesinleşen bir tek zatın, aynı zamanda iki durumda bulunması düşünülemez. Hattâ, var olmasından önce âlem'in de bir zatı yoktur, fakat kadîm'in

hudûsünden önce bir zatı vardır. Bu zat kelâmı, varlığından sonra bildiği şekle aykırı bir şekilde daha önce bilmiştir ki, işte bu şekle sükût ve varlığından sonraki şekle de kelâm denmiştir. Esasında bunlar birbirinden ayrı iki şekil olup, varlığı devamlı olan bir tek zat tarafından iki halde idrâk edilmiştir. Bu zatın sükût etmesi yönünden bir şekli, bir sıfatı ve bir durumu vardır. Keza, O'nun mütekellim olması itibariyle bir şekli ve bir sıfatı olduğu gibi, hareketsiz ve hareketli, beyaz ve siyah olması itibariyle de bir şekli, bir durumu vardır. İşte bu muvazene, terkedilmesi imkânsız olan bir mutabakat esasına dayanmaktadır.

İkincisi, ayrılma ile ilgilidir. Bu konuda şöyle diyebiliriz: Eğer sükût'un bir mâna olmadığı ve ancak onun kelâm'dan ayrılan bir zat'a raci olduğu kabul edilirse, bu kelâm'dan ayrılma eylemi, ayrılanın zorunlu olarak bir hali olacaktır. Bu hal de, kelâm'ın ortaya çıkışı ile yok olur. İşte bu ayrılma haline yokluk, varlık, sıfat veya şekil denir, Bu da kelâm'ın zuhuru ile yok olmuştur ki, burada yok olan kadîm'dir. Oysa biz daha önce kadîm'in ister zat, ister hal veya sıfat olsun, hiçbir zaman yok olamıyacağını zikretmiştik. Bu imkânsızlık sadece kadîm'in bir zat olmasından değil, aksine onun kadîm olmasındandır. Buna göre âlemi'n yokluğu gerekmez. Zira o, kıdem ile yok olmuştur. Çünkü âlem'in yokluğu zat ile olmadığı gibi, âlemden zat için herhangi bir durumda hasıl olmamıştır ki, bu durum, zat üzerine bir değişiklik, bir tebeddül hasıl etmeğe kadir olsun, Görülüyor ki, aralarındaki fark gayet açık ve seçiktir.

Bu konu ile ilgili olarak şöyle diyenler olabilir: Arazlar pek çoktur. Hasmımız, Yüce Allah'ın renkler, elemler, lezzetler ve benzerleri gibi arazlardan birisinin hudûsüne bir mahal olacağını iddia etmemektedir. Ancak tartışma, sizin zikrettiğiniz yedi sıfat hakkındadır. Bu sıfatların içinde bulunan hayat ve kudret konularında bir anlaşmazlık, bir nizâ yoktur. Ancak niza, bunların üçü, yâni, kelâm, irade ve ilim hakkındadır. İlmin manâsının içinde, varlıklarını kabul edenlere göre, semî (işitme) ve basar (görme) mânaları da vardır. Bu üç sıfatın mutlaka hâdis olması ve Allah'ın zatından başkası ile kaim olmasının muhal olması gerekmektedir. Aksi halde Allah'ın bunlarla muttasıf olmaması gerekir. Böylece, bu sıfatların Allah'ın zatı ile kaim olması zorunluluğu ortaya çıkar ki, bu da, Allah'ın hâdislerin bir malhalli olmasını gerektirir.

Hâdisleri bilmeğe gelince, Cehm'e göre bu ilim, hâdis olan bir sıfattır. Zira, Yüce Allah halen âlem'in daha önce de var olduğunu bilmektedir. Allah'ın ezelde âlem'in var olduğunu bilmesi, bir ilim, bir

bilme değildir. Allah'ın daha önce bilmediği bir şeyi şimdi bildiği kabul edildiği takdirde, âlemin, bu bilmeden önce var olmasiyle ilmin hâdis olduğu kendiliğinden meydana çıkmış olur. Dolayısiyle, her hâdis için de aynı şeyi söylemek mümkündür.

İrade'nin de hâdis olması zorunludur. Zira, eğer irade kadîm olsaydı, irade olunanın da kadîm olması gerekirdi. Çünkü kudret ve irade tamamlandığı ve engeller ortadan kalktığı zaman, murad olunan şeyin hasıl olması vaciptir. Buna göre, irade olunan şeyin, herhangi bir engel bulunmaksızın, irade ve kudretten geri kalması nasıl düşünülebilir. İşte bundan dolayı Mutezile, bir mahalde bulunmaksızın iradenin hâdis olduğunu ileri sürmüştür. Kerrâmiye ise, iradenin, Allah'ın zatında hâdis olduğunu söylemiştir. Onların böyle söylemeleri, belki de Allah'ın her varlığı, var olduğu anda kendi zatında icad etmek suretiyle yaratmasından ileri gelmektedir ki, şüphesiz bu da iradeye racidir.

Kelâm'a gelince, kendisinde geçmişten haber verme özelliği olduğu halde, nasıl olur da kadîm olur? Nasıl olur da Allah ezelde daha Nuh'u halketmediği halde, "*Biz kendi kavmine Nuh'u gönderdik*"[49] der? Keza nasıl olur da daha Mûsa'yı yaratmadığı halde, ezelde Allah onun için "*Ayakkabılarını çıkar, zira sen mukaddes vadidesin*"[50] der? Daha emrolunan ve nehyolunan bulunmadığı halde, Allah nasıl emretti ve nehyetti? Eğer bu muhal olduğu halde, daha sonra emredenin ve nehyedenin kendisi olduğunu zorunlu olarak bildiğine ve böyle bir şey de kadîm hakkında muhal olduğuna göre, daha yok iken, Allah'ın kendisinin emredici ve nehyedici olduğunu kesin olarak bilmiş olması gerekir. Binaenaleyh. Allah'ın hâdislerin bir mahalli olmasının bundan başka bir mânası yoktur.

Bunlara cevap olarak biz deriz ki: Bu üç sıfatla ilgili şüpheyi incelediğimiz zaman, bu şüphenin içinden, Allah'ın hâdislerin mahalli olduğunu iptal eden mustakil bir delilin çıkmaması imkânsızdır. Zira bu görüşü savunanlar, ancak, işte bu şüphe yüzünden bunu savunmuşlardır. Bu şüphe aydınlatıldığı zaman, nasıl ki, Allah'ın vasıflandırılmasına delâlet eden kesin bir delil olmadığı halde, renklerin ve benzeri gibi şeylerin mahalli olduğunu söylemek batıl oluyorsa, bunu da söylemek öylece batıl olur. Yine biz deriz ki: Yüce Allah ezelde âlem'in varlığını, var olduğu anda bildi. Bu bilme tek bir sıfattır. Bunun gerekliliği de, daha sonra âlem'in var olacağını ezelde bilmedir. Var olduğu zaman, onun halen var olduğunu ve varlığını bildikten sonra da, daha

49 *Nûh Sûresi*, âyet: 1.
50 *Tâ-hâ Sûresi*, âyet: 12.

önce var idiğini bilmektir. Bu haller, âlem ile ilgili olarak birbirinin peşisıra devam eder gider. Böylece, Allah ile ilgili bulunan bu sıfat aydınlığa kavuşmuş olur. Bu sıfat asla değişmez. Değişen şey, sadece âlem'in ahvalidir. Bunu bir misâl ile şu şekilde açıklayabiliriz: Meselâ biz, güneş doğduğu zaman, Zeyd'in geleceğini bir kimsenin bildiğini, bu ilmin onda güneş doğmadan önce hasıl olduğunu, bu ilmin zail olmayıp kendisinde kaldığını ve güneş doğduğu zaman da kendisinde başka bir ilim yaratılmadığını farzettiğimiz zaman, bu kimsenin durumu güneş doğduğu zaman acaba ne olacaktır? Acaba bu şahıs, gerçekten zeyd'in gelişini bilmiş mi veya bilmemiş mi olacaktır? O kimsenin bunu bilmemiş olması muhaldir. Zira, bu gelme eylemini bilmesinin kendisinde baki bulunduğu ve bunun da güneş doğduğu zaman hasıl olacağı farzedilmiştir. Şu anda güneşin doğduğunu bildiğine göre, zorunlu olarak gelme eylemini de o anda bilmekte olması gerekir. Eğer bu bilmenin, güneşin doğmasından sonraya kadar devam ettiği farzedilirse, bu kimsenin, Zeyd'in daha önce geldiğini mutlaka bilmiş olması lâzımdır. Görüldüğü gibi, burada tek bir ilim, gelme fiilinin ileride olacağını, hâlen olmakta bulunduğunu ve daha önce olduğunu ifade eden bir anlam taşımaktadır. İşte Yüce Allah'ın, hâdis varlıkları kuşatmasını gerektiren kadîm ilminin de bu şekilde anlaşılması gerekir. İşitme ve görme sıfatlarının da bu esasa kıyas edilmesi lâzımdır. Bu iki sıfattan biri, şayet hâdis olmadan veya bu sıfatlarda bir şey hâdis olmadan, görülenin ve işitilenin anlaşılmasını sağlayan bir sıfat ise, buna göre hâdis olan, ancak işitilen ve görülen şeylerdir.

Bunun kesin delili şudur: Çeşitli durumlar arasındaki değişilik, bu değişikliğin hali hazırdaki durumuna nazaran daha önce ne idiğine, ne olduğuna bölünmesi itibariyle tek şey olup, çeşitli zatlar arasındaki değişiklikler üzerine bir fazlalığı gerektirmez. Zatların taaddüdü ile, ilim ile ilgili hallerin taaddüd etmediği bilinmektedir. Buna göre, bir tek zatın hallerinin taaddüdü ile ilim nasıl taaddüd eder? Kezâ, bir tek ilim, birbirine zıt çeşitli zatları kuşatabildiğine göre, aynı ilmin geçmiş ve gelecek zamana izafetle, birtek zatın hallerini kuşatması mânasını ifade etmesi nasıl muhal olur? Hiç şüphe yoktur ki, Cehm, Yüce Allah'ın malûmatından sonluluğu nehyetmekte ve sonra da sonsuz olan ilimlerin var olabileceğini kabul etmemektedir. Bu da kendisini birçok çeşitli malûmata taallûk eden birtek ilmin varlığını itiraf etmek zorunluluğunda bırakmıştır. Binaenaleyh bunu, bir tek malûmun halleri hakkında da nasıl kabul etmez? Bunu şu şekilde açıklamamız mümkündür: Eğer her hâdis için Allah'ın bir ilmi hâdis oluyorsa, bu ilmin yaratılmamış olması ve bunun da ya malûm, ya da malûm

olmaması gerekir. Bu ilmin malûm olmaması muhaldir. Zira hâdistir. Kendi zatında olduğu halde, Allah'ın bilmediği bir hâdis'in varlığı caiz ise, -ki bunu açıkça bilmesi daha uygundur- kendi zatına aykırı olan hâdisleri bilmemesinin caiz olması şüphesiz daha evlâdır. Eğer bu ilim malûm ise, ya sonsuz olan başka bir ilme muhtaçtır ki, bu muhaldir veya aynı ilim ile hâdis bilinmiş olur. Bir hâdisi aynı ilim ile bilmek ise, ilmin zatının bir olmasını ve bunun da iki malûmu bulunmasını gerektirir. Bunlardan birisi zat ve diğeri de hâdis'in zatıdır. Şüphesiz bu da, birbirinden ayrı iki malûm'a taallûk eden bir tek ilmin varlığının caiz olmasını gerektirir. Binaenaleyh, ilim birleştiği ve değişkenlikten münezzeh olduğu halde, birtek malûmun hallerine taallûk eden bir tek ilmin bulunması nasıl caiz olmaz? Kabul edilmesi zorunlu bulunan gerçek işte budur.

İrade'ye gelince, daha önce de söylediğimiz gibi, başka bir irade bulunmadan, iradenin hâdis olması muhaldir. Bir irade ile hâdis olan da sonsuz olarak teselsül eder gider. Kadîm olan irade'nin hâdislere taallûku ise muhal değildir. Ancak irade'nin kadîm'e taallûku imkânsızdır. Âlemin kadîm olmaması, irade'nin, âlemin hâdis olanlarına taallûk edip, ezelde onun varlığına taallûk etmemiş olmasındandır. Bunun izahı ise daha önce geçmiştir. Eğer Kerrâmiye de, âlemin var olduğu anda icad edilmek suretiyle kendi zatında hâdis olduğunu ve böylece, o anda âlem'in varlığının hasıl olduğunu ileri sürerse, onlara deriz ki: Kendi zatında hâdis olan icadı, o an ile tahsis eden şey acaba nedir? Şüphesiz bu da başka bir tahsis ediciye muhtaçtır. Binaenaleyh, hâdis olan irade konusunda Mutezile'ye karşı söylenen sözün aynını, icad konusunda da onlara söylemek mümkündür. Şayet onlardan birisi, "bu icadı, yaratmayı meydana getiren Allah'ın "ol" sözü, bir sesten ibarettir" derse, bu iddia üç yönden muhal olur:

Birincisi: Sesin kendi zatiyle kaim olmasının imkânsızlığıdır.

İkincisi: Allah'ın "ol" sözünün de hâdis olmasıdır. Eğer "ol" sözü, "ol" demeden hâdis olmuşsa, âlemin de "ol" demeden hâdis olması (var olması) gerekir. Eğer "ol" sözünün hâdis olması, başka bir söze muhtaç olursa, bu başkası da bir üçüncüye, bu da bir dördüncüye muhtaç olur. Bu da böylece sonsuzluğa kadar devam eder gider. Şurasını belirtmek lâzımdır ki, Allah'ın "kun" ol sözünün, kendi zatında, her an bütün hâdisler sayısınca var olduğunu ve böylece her an binlerce sesin bir araye geldiğini kendi akliyle bulan bir kimseyle tartışmak elbette ki doğru değildir.

"Nûn" ve "kâf" harflerinin aynı anda söylenmesinin imkansızlığı bilinen bir gerçektir. Bu harflerin telaffuz edilmesinin mümkün olması için "nûn" harfinin "kâf" harfinden sonra gelmesi lâzımdır. Zira iki harfin cemedilmesi muhaldir. Bunlar cemedildiği halde, bir sıraya göre dizilmediği veya tesbit edilmediği zaman, bir anlam taşıyan bir söz olmadığı gibi, bir kelâm da değildir. Birbirinden ayrı iki harfi cemetmek muhal olduğu gibi, aynı zamanda bir birine benzeyen iki harfi de cemetmek muhaldir. Aynı anda "kâf" harfi ile "nûn" harfinin bir arada bulunmasının düşünülemiyeceği gibi, iki "elif" in de bir arada bulunması düşünülemez. Yüce Allah'ın kendilerine akıl ve fikir vermesini dilemeleri, şüphesiz onlar için nazariyatla uğraşmaktan daha hayırlı ve daha önemlidir.

Üçüncüsü: Yüce Allah'ın "ol" sözü, ya âlemin yokluğu veya varlığı halinde âlem ile var olan bir hitaptır. Eğer bu hitap âlem yok iken vâki oluyorsa, şüphesiz yok olanın böyle bir hitabı anlaması mümkün değildir. Buna göre âlemin, Allah'ın "ol" sözüyle meydana geldiği nasıl düşünülebilir? Şayet bu hitap âlem var iken vâki olmuşsa, var olan bir şey için "ol" demek nasıl mümkün olur? Doğru yoldan sapan bir kimseyi Allah'ın ne hale getirdiğini görmez misin? Bu kimsenin, aklının zayıf ve düşüncesinin kıt oluşu, Yüce Allah'ın *"O, bir şeyin olmasını dilediği zaman, sadece ona "ol" demesiyle derhal olur"* [51] sözündeki mânayı anlamamasına, bunun, kudretin ve kemâlin yokluğundan kinâye olduğu görüşünü kendisinde uyandırmasına ve dolayısiyle bu da, kendisinin böyle bir sapıklığa ve hezeyana düşmesine sebep olmuştur. Allah'ın cahillerin her türlü kötülükleri üzerinden perdeleri kaldırıp, bunları apaçık olarak ortaya koyacağı, kalplerin içindekileri ve gizlenen şeyleri açığa çıkaracağı en büyük korku gününde unutmaktan ve hüsrana uğramaktan Allah'a sığınırız. İşte o gün Yüce Allah ve O'nun sıfatları hakkında doğru düşünmeyen, doğru bir inanca sahip olmayan cahil için *"And olsun ki, sen, bundan gafildin; işte senden gaflet perdesini kaldırdık, bu gün artık görüşün keskindir"* [52] denecektir.

Kelâm konusuna gelince, şüphesiz kelâm kadîm'dir. Yüce Allah'ın, *"ayağındakileri çıkar"* [53] ve *"Biz Nuh'u kendi kavmine gönderdik"* [54] sözleri hakkındaki itirazları, ancak onların kelâm'ı bir ses olarak kabul

51 *Yâsin Sûresi,* âyet: 82.

52 *Kâf Sûresi,* âyet: 22.

53 *Tâ-hâ Sûresi,* âyet: 12.

54 *A'râf Sûresi,* âyet: 58; *Hûd, âyet:* 25, *Mu'minûn,* âyet: 23; *Ankebût,* âyet: 14; *Nûh,* âyet: 1.

etmelerinden ileri gelmektedir. Bu ise burada muhaldir, fakat nefsî kelâm anlaşıldığı zaman, bu muhal değildir. Binaenaleyh, bu konu ile ilgili olarak biz deriz ki: Yüce Allah'ın zatında Nûh'un gönderilmesi hakkında bir haber, bir bilgi mevcuttur. Bu haber, Nûh'u kavmine göndermeden önce, "Biz Nûh'u göndereceğiz" gönderdikten sonra da "Biz gönderdik" şeklinde bir anlam taşır. Lâfız, durumların değişmesiyle değiştiği halde, Allah'ın zatiyle kaim olan mâna değişmez. Bu haberin hakikati, o haberi verenle ilgili bir haber olmasıdır ki, bu da bilinen o zamanda Nûh'un gönderilmesidir. Bu ise, daha önce ilim konusunda geçtiği gibi, hallerinin değişmesiyle değişmez. Bunun gibi, Yüce Allah'ın "*ayağındakileri çıkar*" sözü de belirli bir emre delâlet eden bir lâfızdır. Emir ise, emredilene uyulmasını gerektiren o emrin zatında bulunan bir taleptir. Emrin kaim olması için me'murun, emrolunanın bulunması şart değildir. Fakat me'murun varlığından önce emrin kendi zatiyle kaim olması caizdir. Emrolunan var olduğu zaman, uyulmasını gerektiren diğer yeni bir emre ihtiyaç kalmaksızın, aynı emirle emrolunmuş sayılır. Meselâ çocuğu olmayan bir insan düşündüğümüz zaman, bu kimsenin, çocuğu varmış farzederek, ondan ilim öğrenmesi isteğinde bulunması gerektiği duygusunun kendi zatında kaim olduğunu görürüz. Zira bu kimse, kendi nefsinde çocuğuna "ilim öğren" demek ihtiyacını duymaktadır. İşte bu ihtiyaç, kendi nefsinde çocuğunun varlığını farzetmeğe zorlamıştır. Şimdi eğer bu çocuk var olup, kendisine akıl verilseydi ve aynı zamanda hariçte duyulması mümkün olan bir söz söylenmeden, babasının nefsinde bulunan bu gizli emir kendisine bildirilmiş ve bu emrin de o var oluncaya kadar babasının nefsinde baki kalacağı farzedilmiş olsaydı, şüphesiz bu çocuk, babasının uyulmasını gerektiren diğer yeni bir emri vermesine ihtiyaç kalmadan ve baki olduğu farzedilen ilk emir uyarınca, kendisinin babası tarafından ilim öğrenmekle emredilmiş bulunduğunu bilmiş olurdu. İnsanlar arasında adet olan, çocuğun ancak batınî emre veya gerekliliğe delâlet eden bir lâfız ile ilim sahibi olmasıdır. Kendi dili ile ona söylediği "ilim talep et" sözü ister o vakitte hasıl olsun, ister çoçuğunun varlığından önce kendi zatında kaim olsun, onun zatında uyulması gerekli bulunan bir emrin varlığına delâlet eder. İşte emrin, Yüce Allah'ın zatiyle kaim olmasının da bu şekilde anlaşılması lâzım gelir. Böylece, bu emre delâlet eden lâfızlar hâdis ve medlûl da kadîm olur. Bu medlûl'un varlığı, me'murun varlığını gerektirmez. Ancak me'murun varlığı, her ne kadar farzedilmiş olsa da, tasavvur olunur. Eğer tasavvur olunan bu me'murun varlığı imkânsız ise, bu imkânsızlığı bilen bir kimse için, uyulması gereken böyle bir emrin

varlığının tasavvur olunmaması mümkündür. İşte bunun içindir ki, varlığı muhal olan bir fiilin Yüce Allah'ın zatiyle kaim olmasının zorunlu bulunduğunu söyleyemez. Ancak bu fiil varlığı mümkün olanlardan ise, şüphesiz onun Allah'ın zatiyle kaim olması muhal değildir.

Eğer, bu sözünüzle Yüce Allah'ın ezelde emredici ve nehyedici olduğunu mu söylemek istiyorsunuz? Evet Yüce Allah ezelde emredicidir derseniz, emrettiği şey bulunmadığı halde, Allah ezelde nasıl emredici olur? Şayet, Yok, Allah ezelde emredici değildir derseniz, daha önce emredici değil iken, daha sonra Allah'ın emredici olduğunu kabul etmiş olursunuz denirse, cevap olarak deriz ki: Dostlarımız buna cevap vermek hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. En doğrusu bizim bu konuda şöyle dememizdir: Bu, dil yönünden iki tarafından birisi mânaya, diğeri de ismin verilmesine taallûk eden bir görüştür. Burada mâna'nın durumu açık olarak ortaya çıkmıştır. Bu da kadîm gerekliliğin, yani uyulması gereken kadîm emrin akılla bilinmesidir. Eğer, adı geçen çocuk hakkında olduğu gibi, bu emir de emrolunanın varlığından önce hasıl olmuş ise, acaba buna, emrolunanın var olmasından ve onu anlamasından sonra mı veya önce mi emir adı veriliyor, denmesi gerekir. Bu, araştırıcının, benzeri şeylerle uğraşması doğru olmayan lâfızla ilgili bir mesele olmaktan başka bir şey değildir. Bununla beraber doğru olan, daha makdûr (takdir olunan) yok iken, Yüce Allah'a kadir adının verilmesini caiz gördükleri gibi, emrolunan yok iken de Allah'a âmir adının verilmesinin caiz olmasıdır. Çünkü onlar, mevcud bir makdûru bulunmadığı halde, bir kadir'in var olabileceğini kabul etmişler ve kadir, fiilen mevcut olan bir makdûru değil, malûm olan bir makdûru gerektirir demişlerdir. İşte bunun gibi, âmir de sadece malûm olan bir me'muru gerektirip, onun fiilen mevcud olmasını gerektirmez. Yok olan'ın varlığı, var olmadan önce malûmdur. Emir, emredilen bir me'murun varlığını gerektirdiği gibi, emreden bir âmirin de varlığını gerektirir. Bununla beraber me'murun, yâni emrolunanın bulunmaması da mümkündür. Burada emrolunan bulunmadığı halde, âmirin var olması nasıl mümkün olur, denemez. Fakat sadece bunu yapmakla emrolundu, bu ise, malûmdur, denir. Zira, emrolunan şeyin var olması şart değildir. Aksine şart olan, onun yok olmasıdır. Mesela, vasiyet etmek suretiyle çocuğuna bir şeyi emreden ve sonra da vefat eden kimsenin çocuğu, babasının vasiyetini yerine getirdiği zaman, babasının emrine uydu, dendiği halde, hakikatte böyle bir emir yoktur. Haddızatında böyle bir emir olmadığı halde, biz buna emre uymak adını veririz. Bu da, emrolunanın emre uymasını, hattâ emrin ve âmir'in varlığını ve bu emrin de bir emir olması hasebiyle

mutlaka emrolunan şeyin varlığını gerektirmediğine göre, me'murun varlığını getektirdiğini ileri sürmek nasıl mümkün olur? İşte böylece gerek lâfzın gerekse mânanın bu konudaki rolleri açıkça anlaşılmış oluyor. Esâsen önemli olan da işte bu ikisidir. Yüce Allah'ın hâdislerin mahalli olmasının imkânsızlığı hakkında gerek kısaca, gerekse uzun uzadıya anlatmak istediğimiz gerçek de işte budur.

Dördüncü Hüküm:

Yüce Allah için bu yedi sıfattan türeyen isimler, O'nun hakkında ezelî ve ebedî olan isimlerdir. Allah ezelde hayy, âlim, kadir, semî, basîr ve mütekellim idi. Şu kadar var ki, ar-Râzık (rızık veren), al-hâlık (yaratan), al-Muiz (yükselten) ve al-Muzil (alçaltan) gibi, Allah'ın sıfatlarından türeyen fiillerinin ezelî bulunduklarının doğru olup olmadıkları hususunda ihtilafa düşülmüştür. Oysa bunların üzerindeki perde kaldırıldığı zaman, bu konuda herhangi bir ihtilafa düşmenin imkânsızlığı kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır.

Genel olarak, Yüce Allah'a verilen isimler dört kısma ayrılır:

Birincisi, sadece Allah'ın zatına delâlet eden isimlerdir ki, bunlar ezelî ve ebedîdir.

İkincisi, kadîm sıfatında olduğu gibi, selb'in ziyadesiyle, zata delâlet eden isimlerdir. Zira kadîm, baki sıfatında olduğu gibi, üzerine yokluk geçmeyen bir varlığa delâlet eder. Çünkü beka, varlığa ve daha sonra da kendisinden adem'in (yokluğun) selbedilmesine delâlet eder. Birlik de bunun gibidir. Çünkü birlik de varlığa ve kendisinden şerikliğin, ortaklığın selbedilmesine (kaldırılmasına) delâlet eder. Zenginlik de bunun gibidir. Zira bu sıfat da varlığa ve ihtiyacın selbine delâlet eder. Şüphesiz bütün bunlar da Allah hakkında ezelî ve ebedî olan isimlerdir. Çünkü Allah'tan selbedilen, ancak O'nun zatı için selbedilmekte ne dolayısiyle bu da devamlı olarak zatla beraber kalmaktadır.

Üçüncüsü, varlığa ve bunun dışında kalan mâna sıfatlarından birine delâlet eden isimlerdir. Bunlar hayy, kadir, mütekellim,âlim, murîd, semî, basîr gibi sıfatlar ve bu yedi sıfata raci olan âmir (emreden), nâhî (nehyeden), habîr(haberdar olan) ve benzerleri gibi sıfatlardır. Bütün sıfatların kadîm olduğuna inananlara göre, süphesiz bunlar da, Allah hakkında ezelî ve ebedî olan sıfatlardır.

Dördüncüsü, cevâd (cömertlik), râzık (rızıklandıran), hâlık (yaratan), muiz (yükselten), muzil (alçaltan) ve benzerleri gibi, Yüce Allah'-

ın fiillerinden birine izafet edilmek suretiyle varlığa delâlet eden isimlerdir. Bu isimler hakkında ihtilaf edilmiştir. Bazıları bu isimlerin ezelî olduğunu, çünkü eğer ezelî olmasaydı, Allah'ın bu isimlerle vasıflandırılması tagayyürü (değişmeyi) gerektireceğini söylemişler, bazıları da bu isimlerin ezelî olamıyacağını, zira ezelde halk (yaratma) olmadığına göre, bir hâlık'ın (yaratıcının) varlığı nasıl mümkün olur, demişlerdir. Bu meseleyi açıklamak için şöyle demek lâzımdır: Meselâ kılıç için, daha kınında iken keskin dendiği gibi, kılıç ile herhangi bir kesme eylemi hasıl olduğu zaman da, fiile iktiranından dolayı keskin denir. Halbuki bunlar esâsında iki ayrı mânayı ifade ederler. Kılıç, kınında iken bilkuvve ve kesme eylemi hasıl olduğu zaman da bilfiil keskindir. Bunun gibi su için, daha bardakta iken susuzluğu giderici dendiği gibi, içildiği zaman da kendisi için aynı şey söylenir ki, esasında bunlar da iki ayrı anlam taşırlar. Kılıç için, daha kınında iken keskindir denmesinin mânası, kesme eylemi kendisiyle hasıl olan sıfatın gerçekte kılıçta bulunmasıdır. Bununla beraber kesme filinin derhal meydana gelmemesi, keskin ve hazır bir durumda olmaması gibi, kılıcın zatında bulunan bir kusurdan ileri gelmeyip, bu, onun zatının dışında olan başka bir sebebe dayanmaktadır. İşte daha kınında iken kılıc'a keskindir denmesine sebep olan mânaya uygun olarak, Yüce Allah'a da ezelde hâlık'dır denmesi doğru olur. Zira yaratmanın bilfiil cereyan etmesi, Allah'ın zatında bulunmayan bir şeyin yeniden maydana gelmesinden dolayı değildir. Aksine, yaratma fiilinin gerçekleşmesi için şart olan her şey ezelde mevcuttur. Halbuki kılıçla kesmeğe başlandığı anda, kendisine keskindir denmesine sebep olan mânanın ezelde bulunması doğru değildir. Mâna'nın oynadığı rol işte budur. Bundan da anlaşılıyor ki, bu ismin ezelde bulunması sahih değildir, diyen bir kimse, eğer ikinci mânayı kastediyorsa, şüphesiz bu sözünde haklıdır. Bunun gibi, bu ismin ezelde bulunması sahihtir, diyen kimse de haklıdır. Çünkü bununla, o da birinci mânayı kasdetmiş olmaktadır. İşte bu hakikat anlaşıldığı zaman, her türlü anlaşmazlığın ortadan kalkacağında şüphe yoktur. Esasen, bizim de sıfatlarla ilgili kısımda tam olarak anlatmak istediğimiz işte budur. Bu kısım yedi davayı ihtiva etmiştir. Bu davalarla ilgili kudret sıfatından üç kol ayrılmış, kelâm sıfatiyle ilgili olarak beş itiraz ortaya atılmış ve sıfatlar arasındaki müşterek hükümlerden de dört hüküm meydana çıkmış ve böylece bunların toplamı yirmi davaya yaklaşmıştır. Fakat her dava, her nekadar ispatlanmasını sağlayan birtakım davalara dayanmakta ise de, gerçekte bunlardan sadece yedisi, bu davaların esasını teşkil etmektedir. Şimdi de bu kitabın üçüncü kısmını inceliyelim.

ÜÇÜNCÜ KISIM

ALLAH'IN FİİLLERİ

Yüce Allah'ın bütün fiilleri caiz olup, bunlardan hiçbiri vacip (zorunlu) olmakla vasıflandırılamaz. Bu kısımda yedi görüş ileri sürüyoruz:

Biz iddia ediyoruz ki, Yüce Allah için, kullarını bir teklif ile mükellef kılmaması caiz olduğu gibi, onları kendi kudretlerinin dışında olan şeylerle mükellef kılması, herhangi bir karşılık bulunmadan onlara sıkıntı vermesi ve eziyet etmesi de caizdir. Yine kulları için aslah'a (en iyi olana) riayet etmesi, itaatı mükâfatlandırması ve günahı cezalandırması da Allah üzerine vacip değildir. Bir şeyin kul üzerine vacip olması, akıl ile olmayıp, sadece Şeriat iledir. Peygamberleri göndermek, Allah üzerine vacip değildir. Fakat göndermesi kabîh (kötü) olmadığı gibi, muhal da değildir. Allah, gönderdiği Peygamberlerin doğruluklarının ortaya çıkması için, kendilerine mucize göstermeleri imkânını sağlar. İşte bütün bu davaları, vacib'in, hasen (iyi)'in ve kabîh-(kötü)' in mânalarının araştırılması esasına dayanır. Bu meseleler hakkında birçok kimseler fikir yürütmüşler ve aklın bunları iyi, kötü veya gerekli görüp görmediği hususunda uzun tartışmalar yapmışlardır. Onların bu konularda karışıklığa düşmelerinin sebebi, bu lâfızların taşıdıkları gerçek mânaları ve bunlarla ilgili terimlerde bulunan ihtilafları kavrayamamalarından ileri gelmiştir. Hal böyle olunca, daha aralarında ittifak edebilecekleri şekilde vacib'in mânasını anlamadıkları halde, aklın bir şeyi vacip kılıp kılmadığı hususunda iki hasmın birbiriyle çekişmesi nasıl mümkün olur? Binaenaleyh, herşeyden önce ıstılahlar (terimler) konusunu ele alıp incelememiz gerekiyor. Burada altı lâfzın mânası üzerinde titizlikle durmak gerekir. Bunlar da vacip (zorunlu,) husun (iyi), kubuh (kötü), abes (faydasız), sefeh (sefahat) ve hikmet (bilgelik, sebep) lâfızlarıdır. Zira bu lâfızlar müşterektir. Hataların menşei de bunların mücmel oluşudur.

Bu gibi konularda en doğru yol, lâfızları bir tarafa bırakıp, önce başka ibareler kullanmak suretiyle akılla mânaları araştırmamız, sonra da araştırılan lâfızlara dönerek, bu lâfızlardaki terimlerin değişikliğine bakmamızdır. Bu itibarla bu konuda biz deriz ki:

Vacip: Varlığı muhal olmayan bir fiile vacip denir. Fakat kadîm'e vacip adı verilmesi ve güneş battığı zaman da, bir batma eylemine vacip denmesi bizim esas gayemiz değildir. Açıkça bilinen bir husus, yapılması terkedilmesine tercih olunmayan ve bir kimsenin bir işi işlemesi, terketmesinden evlâ bulunmayan bir fiile vacip denmesinin imkânsızlığıdır. Bunun gibi, herhangi bir tercihle tercih olunan ve başkasından evlâ bulunan bir fiilin de vacip olması düşünülemez. Bunun için mutlaka o fiili tercih ettiren özel bir sebebin, bir tahsis edenin bulunması gerekir. Bilinmektedir ki, genellikle fiil bazan terkedildiği zaman, onu bir zararın takip etmesi bilinen veya tevehhüm edilen bir durumda bulunur. Bu zarar, ya dünya'da iken derhal verilir veya âhiret'e terkedilir. Bu, ya çok yakında meydana gelmesi muhtemel olan veya tahammül edilmesi imkânsız olan büyük bir zarardır. İşte fiilin bu bölümlere ayrılması ve onlara tercih edilmesinin sebepleri, lâfız olmadan da akılla bilinmektedir. O halde şimdi de lâfızdan bahsedelim:

Bu hususta biz deriz ki: Kendisinde yakın ve muhtemel bir zararın bulunabileceği bir fiile, vacip denilemiyeceği bilinmektedir. Çünkü, meselâ susamış olan bir kimse, hemen su içmeğe başlamadığı takdirde, onun pek yakın bir zarara uğraması mümkündür. Fakat bununla beraber, su içmek ona vacip'tir denemez. Ve yine bilinmektedir ki, esasında zarar bulunmayan, fakat yapılmasında fayda bulunan şeye de vacip denmez. Zira, meselâ ticarette, mal edinmede ve nafile ibadetlerde birtakım faydalar vardır, fakat bunlara vacip denmez. Gerçekte vacip denen şey, terkedilmesinde açık bir zarar bulunan fiildir. Eğer bu zarar, öteki dünyada, yani Âhirette olacaksa ve bu da Şeriat vasıtasiyle biliniyorsa, biz buna vacip deriz. Eğer bu zarar dünyada ise ve bu da akıl ile biliniyorsa, buna da bazan vacip demek mümkündür. Zira Şeriata inanmayan bir kimsenin, açlıktan ölen bir kimseye, bulduğu zaman yemek yemesinin kendisi için vacip olduğunu söylemesi mümkündür. Burada yemek yemesinin vacip olmasından maksadımız, terketmesinden doğacak zarardan dolayı, onun yemek fiilini terke tercih etmesidir. Biz bu terimi şer'i hükümlerin tahrim etmediğini kabul ediyor ve diyoruz ki:

Şeriata ve akla göre, bütün ıstılahlar (terimler)'ın istenildiği şekilde vazedilmesinde (konulmasında) bir mahzur yoktur. Ancak, bilinen

konuya uygun olmadığı zaman, bu terimin kullanılmasını mahzurlu gören ve bunu meneden dildir. Daha önce vacibin iki mânası olduğunu ve bunların her ikisinin de meydana gelecek zararla ilgili bulunduğunu görmüştük. Fakat şurası da bir gerçektir ki, bunlardan biri diğerinden daha geniş ve daha umumî bir anlam taşımaktadır. Zira bu mâna başkasiyle özelleşmemektedir. Diğeri ise daha dar ve daha özel bir anlam taşır ki, bu da ıstılahî bir mânadır. Bunlardan başka bazan üçüncü bir mânaya da vacip denir. Bu da, vacibin muhal olan bir şeye taallûk etmediğini bildiren mânadır. Bu ise, varlığı bilinen bir şeyin varlığı vaciptir, demeğe benzer. Bunun mânası şudur: Varlığı bilinen bir şeyin var olmaması, ilmin cehle, bilginin bilgisizliğe inkılâp etmesini gerektirir. Bu ise muhaldir. Binaenaleyh, bir şeyin vacip olması, o şeyin zıddının muhal olması anlamını taşır. İşte bundan dolayı bu üçüncü mânaya da vacip denmiştir.

Husun: Bu lâfızda mânanın oynadığı rol, fail ile ilgili fiilin üç kısma ayrılmasında görülür. Bunlardan birisi, bu fiilin failin gayesine uygun olması, ikincisi, bu gayeye aykırı olması ve üçüncüsü de, failin, bu fiili yapmasında veya terketmesinde hiçbir gayesi bulunmamasıdır. Bu bölünme akıl ile de sabittir. Bunlardan failin gayesine uygun olan fiile husun (iyi) denir. Burada bu fiilin husun (iyi) olmasının mânası, ancak onun failin gayesine uygun olmasıdır. Failin gayesine aykırı düşen fiile de kubuh (kötü) denir. Bu fiile kötü denmesinin, onun failin gayesine aykırı düşmesinden başka bir anlamı yoktur. Failin gayesine aykırı veya uygun olmayan fiile de abes adı verilir. Bu da asla hiçbir faydası bulunmayan fiil demektir. Abesi işleyen kimseye âbis (faydasız işlerle uğraşan) dendiği gibi, bazan da sefîh denir. Kabîh'i yani kendisine zarar veren kötü bir fiili işleyen kimseye de sefîh denir. Gerçekte sefîh isminin âbis'e yani boş şeylerle uğraşan kimseye verilmesi daha uygundur. Bütün bunlar, fiil, failden başka bir şeyle ilgili veya failden başka bir gayeye bağlı bulunmadığı zaman, bu anlamı taşırlar. Fakat failden başka bir şeyle ilgili ve bu da failin gayesine uygun olduğu zaman, uygun olduğu kimse için buna husun(iyi), aykırı olduğu kimse için de kabîh (kötü) denir. Başka bir deyimle, eğer bu fiil, bir kimsenin gayesine uygun, başkasınınkine aykırı ise, uygun olan kimse hakkında husun (iyi), diğeri hakkında kabîh (kötü)'dir. Zira husun ve kubuh deyimleri, uygunlukları veya aykırılıklarına göre değişirler. Bunlar izafî olan iki kavram olup, şahıslara göre değişirler. Bunlar, bir şahısla ilgili durumlara göre değiştiği gibi, bir durumla ilgili gayelere göre de değişirler. Meselâ belirli bir fiil, bazan bir şahıs hakkında bir yönden uygun olduğu halde, diğer bir yönden aykırı olabilir. Böy-

lece bu fiil, bir yönden hasen, diğer yönden de kabîh, olmuş olur. Yine dinle, inançla ilgisi bulunmayan bir kimsenin, başkasının zevcesi ile zina etmeyi iyi bir fiil olarak görmesi ve bu kadın üzerinde emeline nail olmayı bulunmaz bir nimet olarak kabul etmesi mümkündür. Bununla beraber kendi aybının, işlediği kötülüğün meydana çıkmasına sebep olan bir fiili de kötü görmesi ve bunu yapanı gammazlıkla, kötü bir iş yapmakla vasıflandırması mümkün olduğu gibi, dindar bir kimsenin, onun bu kötü fiilinin ortaya çıkarılmasını iyi bir fiil olarak karşılaması da mümkündür. Bu da gösteriyor ki, herkes kendi gayesine göre bir şeyin iyi veya kötü olduğuna hükmetmektedir. Meselâ, bir hükümdar öldürüldüğü zaman, bu hükümdarın bütün düşmanları katilin bu fiilini iyi karşılarken, dostları bunu kötü bir fiil olarak karşılar. Hattâ bu mâna değişikliği, güzelliği ve iyiliği hissedilen fiiler hakkında da variddir. Yaratılışı itibariyle, siyah renge karşı sempatisi bulunan ve ona meyleden bir kimse, şüphesiz esmeri daha iyi, daha güzel bulur ve tabiatiyle ona aşık olur. Fakat kırmızıyı andıran beyaz renge karşı daha çok sempatisi bulunan bir kimse ise, esmeri kötü, çirkin görür ve bundan nefret eder. Ayrıca bu rengi iyi ve güzel gören kimsenin akılsızlığını ve aptallığını ileri sürer ve onunla alay eder.

İşte böylece kesin olarak ortaya çıkmaktadır ki, bütün insanlar nazarında husun ve kubuh, yâni iyi ve kötü, bir şeye izafetle mânaları değişen ve böyle bir izafetle mânaları değişmeyen zatların sıfatlarından olmayan iki izafî kavramdan ibarettir. İşte bundan dolayı, Zeyd'in nazarında bir şey iyi iken, Amr'ın nazarında aynı şeyin kötü olması caizdir. Fakat renkler izafî vasıflardan olmadığından, Zeyd'in nazarında siyah olan bir şeyin, Amr'ın nazarında beyaz olması caiz değildir.

Eğer bu mânayı gereği gibi anlamış isen, husun lâfzında da üç ıstılahî mânanın bulunduğunu bilmen gerekir. Bazı kimseler dünyada veya âhirette kendi gayelerine uyan her şeye hasen (iyi) dedikleri halde, bazıları da bu lâfzı sadece âhiretteki gayeye uygun olan fiile tahsis ederler. Esasen, Şeriatın da iyi gördüğü, yapılmasını teşvik ettiği ve yapılmasına sevap vadettiği fiil işte budur. Bu, bizim taraftarlarımızın da ıstılahıdır. Bütün fırkalara göre kubuh, husun'un karşıtı olan şeydir. Birincisi daha umûmi, ikincisi ise daha hasusîdir. İşte bu ıstılahî mâna ile Allah'tan korkmayan bazı kimseler, kendi gayelerine uygun gelmediği zaman, Yüce Allah'ın fiillerine kötü diyebilirler. Ve işte bundan dolayı onların felek'e ve zaman'a küfrettiklerini ve "felek sapıttı, zaman alt üst oldu, bunların fiili ne kadar kötüdür" dediklerini görürsün.

Oysa onlar bilirler ki, bunların gerçek faili, feleki ve zamanı yaratan Allah'tır. İşte bundan dolayı Hz. Peygamber, "dehr'e (zamana) küfretmeyin, zira Allah dehrin ta kendisidir" buyurmuştur. Burada üçüncü bir ıstılahî mâna daha vardır. Zira belirli bir gaye bulunmadığı halde ve her ne şekilde tezahür ederse etsin, Yüce Allah'ın fiiline bazan iyi denir. Buna göre bu lâfzın mânası, Allah'a bu fiilinden dolayı asla bir mesuliyet terettüp etmez, bundan dolayı kınanamaz ve O mülkünün gerçek faili, yapıcısı olup, bir ortağı, bir yardımcısı yoktur, demek olur.

Hikmet lâfzına gelince: Bu, iki mânaya gelen bir lâfızdır. Bu mânalardan birisi, eşyanın düzenini ve bunların en ince ve en önemli mânalarını mücerred olarak kuşatmak ve onlardan beklenen gaye tamamlanıncaya kadar bu eşyanın nasıl ve ne şekilde olmalarının gerektiği hususunda belirli bir hükme varmaktır. İkincisi, eşyanın tertip ve düzenini sağlamağa ve bunları tam ve sağlam bir şekilde tesis etmeğe sebeb olan bir kudretin lâfza eklenmesidir. Bununla ilgili olarak meselâ, ilmin bir çeşidi olan hikmet lafzından çıkarılmak suretiyle hakîm (âlim, bilgin) dendiği gibi, fiilin bir çeşidi olan ihkâm (sağlam ve tam olma) lâfzından türetilmek suretiyle de hakîm (tam ve sağlam yapan) denir. Böylece, bu lâfızların esas mânalarını açık olarak anlamış oldun, Fakat, burada düşünceyi yanlışlığa sevkeden üç hata vardır. Bu hatalar anlaşıldığı zaman, birçok fırka mensuplarının bu konu ile ilgili olarak karşılaştıkları problemler halledilmiş olacaktır.

Birinci hata: İnsanın bazan, başkasının gayesine uygun olduğu halde, kendi gayesine uygun olmayan bir şeye kabîh (kötü) demesi mümkündür. Çünkü, bir şeyin başkasının gayesine uygun olması, onun için önemli değildir. Zira her yaratık kendi nefsini bağenir ve başkasını hakir görür bir şekilde yaratılmıştır. Bunun için, kesinlikle belirli bir fiilin kötü olduğuna hükmeder. Bazan, aslında bu fiilin onun hakkında kötü olduğu söylenebilir. Bu fiilin onun hakkında kötü olmasının sebebi, kendi gayesine aykırı olmasıdır. Ona göre herşey kendi gayelerine uygun olmalıdır. Bunun için, kendi gayesine aykırı olan bir şeyin, kendi nefsinde de aykırı bulunduğu kuruntusuna kapılır. Böylece kötülüğü o şeyin zatına izafe eder ve mutlak olarak onun kötü olduğuna hükmeder. Belki de bu kimse, bu kötü görmenin esasında haklıdır, fakat mutlak olarak bir şeyin kötü olmasiyle hükmetmesinde ve kötülüğü o şeyin zatına izafe etmesinde hatalıdır. Bunun sebebi de, kendisinden başkasına, hattâ bizzat kendi nefsinin bazı hallerine dahi önem vermeme gafletine düşmüş olmasıdır. Zira, bu kimsenin bazı

hallerinde, her nekadar kendi gayesine uygun olsa da, kötü gördüğü aynı şeyi bazan güzel ve iyi olarak görmesi mümkündür.

İkinci hata: İnsanın, bazan nadir olan bir hal müstesna, diğer bütün hallerde, bu nadir olan hali unutup, diğer hallerin aklına iyice yerleşmesi ve zihnini kaplaması yüzünden, mutlak olarak gaye ve amaçlara aykırı düşen hususların kötülüğüne hüktmetmesi mümkündür. Meselâ insan, bütün hallerde yalanın mutlak olarak kötü olduğuna hükmeder. Burada yalanın kötü oluşu, sadece kendi zatiyle yalan olmasından ileri gelip, bunun dışında kalan başka bir mânadan dolayı değildir. Bunun sebebi, insanın bazı hallerde, yalanla yakından ilgili bulunan birçok fayda ve çıkarları aklına getirememiş ve bunları düşünememiş olmasıdır. Bu durumun hasıl olduğu düşünülse dahi, insanın doğuştan kötü görmeğe alıştığı yalanı iyi görmemesi ve ondan nefret etmesi mümkündür. Çünkü insan, daha çocukluk çağından itibaren terbiye ve telkin yoluyla yalandan nefret ettirilmiş, yalanın haddizatında kötü olduğuna ve onun asla yalan söylememesinin gerektiğine inandırılmıştır. Yalanın kötü oluşu, her zaman kendisiyle beraber olan ve ancak nadir hallerde kendisinden ayrılan bir şarta bağlıdır. İşte insanın bu şarta dikkat etmemesi ve onu kavrayamaması yüzünden, kendi yaratılışında bulunan bir duyu ile yalanı mutlak olarak kötü görmekte ve ondan nefret etmektedir.

Üçüncü hata: Vehm (kuruntu)'in, bir şeyin tabiatındakinin aksine tezahür etmesidir. Çünkü vehim (kuruntu), belirli bir şeye bağlı olarak gördüğü şeyin, mutlaka o şeye bağlı olmasının zorunlu bulunduğunu zanneder ve kesinlikle hususi olan bir şeyin umumi olana bağlı olduğunu, umuminin ise hususi olana bağlı bulunmasının gerekmediğini bilmez. Bu hususta şöyle bir misal vermek mümkündür: Yılanın soktuğu bir kimse, daha sonra da renklerle süslenmiş bir ipi gördüğü zaman, ondan korktuğu bir gerçektir. Bunun sebebi, o kimsenin acı veren şeyi renkli bir ip şeklinde tasavvur etmek suretiyle idrâk etmiş olmasıdır. Bu kimse, bunun gerçekten bir ip olduğunu anladığı zaman, vehim onun tabiatındaki kavramın aksi bir kavrama yönelir ve böylece onun insana acı veren bir şey olduğuna hükmeder. Dolayısiyle akıl, her nekadar bunu kabul etmese de, insandaki bu tabiat, yaratılış vehme ve hayâle tabî olarak ondan nefret eder. Hattâ insan bazan, insan pisliğine benzettiğinden, rengi sarı olan helvayı yemekten nefret eder ve bir kimsenin, bunun, insanın pisliği olduğunu söylemesi, kendisinin derhal kusmasına sebep olması da mümkündür. Binaenaleyh, akıl onun bu kuruntusunu kabul etmemekle beraber, kendisinin bu helvayı yemesi

imkânsız hale gelir. Zira burada vehim, tabiî olanın aksi bir kavrama yönelmiştir. Çünkü o, insan pisliğini sarı ve yumuşak bir karışım olarak anlamakta ve buna benzer bir karışımı gördüğü zaman, derhal onun pislik olduğuna hükmetmektedir. Hattâ insanın tabiatında bundan daha önemli olanlar da vardır. Meselâ Hintlilere ve zencilere verilen isimler, sahiplerinin çirkin görünüşüne bağlandığı zaman, bu isimlerin insan tabiatı üzerinde olumsuz bir etki yaratması mümkündür. Bu etki bazan o kadar büyük olur ki, Türklerin ve Rumların en güzeline dahi bu isimlerden birisi verildiği zaman, insanın tabiatı derhal bundan nefret eder. Çünkü vehim, çirkini bu isme bağlı olarak idrâk etmiştir. Böylece vehim, tabii olanın, yani gerçeğin aksi ile hükmetmiş olur. Binaenaleyh vehim bu ismi kavradığı zaman, akla uygun olmadığı halde, onunla isimlendirilenin de çirkinliğine hükmeder ve insan tabiatı da böylece ondan nefret eder. O halde, bu hakikati daima göz önünde bulundurmak lâzımdır. Çünkü yaratıkların sözlerinde, inançlarında ve fiillerinde ileri gitmeleri veya hareketsiz kalmaları, işte bu gibi vehimlere ve hayâllere bağlıdır.

Bu konuda sadece akla uymak meselesine gelince, buna, ancak Yüce Allah'ın kendilerine hakikati, hakikat olarak göstermiş olduğu ve buna uymak için kuvvet ve kudret verdiği seçkin ve sevgili kulları kadir olabilirler. Eğer sen bu gerçeği inançla ilgili konularda tecrübe etmek istersen, Mutezile'nin avam tabakasından bir kimseye akla uygun ve gayet açık olan bir meseleyi tevcih etmen kâfidir. Göreceksin ki, bunu derhal kabul edecektir. Fakat sen ona, bu görüşün Eş'arî'nin mezhebi olduğunu söylediğin zaman, bu sefer de hemen bundan nefret edecek ve bunu kabul etmekten vaz geçecektir. Böylece, de, Eş'arî'ye karşı olan kötü zannından dolayı, daha önce doğruluğunu kabul ettiği aynı görüşü yalanlamaktan çekinmiyecektir. Çünkü, bu görüşün kötülüğü, daha çocukluk çağından beri onun ruhunda yer etmiş bulunmaktadır. İşte bunun gibi, aklî bir mesele Eş'arî'nin avam tabakasından birine tevcih edilip, sonra da ona, bu, Mutezile'nin görüşüdür dendiği zaman, bu kimsenin de daha önce kabul ettiği halde, ondan nefret ettiğini ve onu yalanlama yönüne döndüğünü göreceksin.

Ben bunun sadece avamın yaratılışında olduğunu iddia etmiyorum. Aksine, kendilerinin ilimde ileri gittiklerini ileri sürenler arasında gördüklerimin ekserisi de işte bu yaratılıştadır. Çünkü bunlar, taklidin esasında avamdan ayrılmamışlar, bilâkis belirli bir mezhebin taklidine, delilin taklidini de eklemişlerdir. Onlar kendi görüşlerine göre gerçeği istememekte, aksine, işitme ve taklid yoluyla inanmış oldukları husus-

ları savunmada hile yolunu araştırmakta ve bunu talep etmektedirler. Onlar kendi inaçlarını te'kid edecek bir şeye rasladıkları zaman, gereken delili bulmağa muvaffak olduklarını ve bu görüşlerini zayıf düşürecek bir şey ortaya çıktığı zaman da, kendilerine şüphe geldiğini ileri sürerler. Böylece, taklid ile elde edilen inançları esas olarak kabul ederler. Daha sonrada, bu esasa aykırı olan herşeyi şüphe ile karşılar ve buna uygun olanları da delil olarak kabul ederler. Halbuki hakikat bunun zıddıdır. Bu da, kesin olarak bir şeye inanmadan önce delilin araştırılması, sonra da bu delile uygun olana hakikat, uygun olmayana da batıl adının verilmesidir. Bütün bunların menşei, alışkanlığın öncelik kazanmasından ve çocukluk çağından itibaren birtakım âdet ve ahlakların edinilmesinden meydana gelen iyi veya kötü görme eyilimidir. İşte bu gerçekleri kavradığın zaman, senin için bütün problemlerin halledilmesi kolaylaşmış olacaktır.

Eğer, "sizin bu sözünüz, husun ve kubuh'un gayelere uygun veya aykırı olmasına racidir. Meselâ biz, akıllı olan bir kimsenin hiçbir faydası bulunmayan bir şeyi iyi gördüğü halde, faydalı olan diğer bir şeyi kötü olarak karşıladığını görürüz. Meselâ, helâk olmasına ramak kalmış bir insanı veya hayvanı gören kimse, bir yudum su ile de olsa onu kurtarmayı iyi bir fiil olarak görür. Halbuki o, bunu yaparken belki de Şeriata inanmamakta, dünyada bu fiilinden dolayı bir karşılık da beklememektedir. Ayrıca bu adamın, bu iyiliği insanların gözünden uzak olarak yaptığından, onlardan herhangi bir övgüyü de beklemesi söz konusu değildir. Burada her türlü art düşünce ve gayelerin yokluğu farzedildiği halde, yine de iyi görülen kurtarma yönü, kötü görülen ihmal yani kurtarmama yönüne tercih edilmiş olmaktadır.

Kılıç kuvvetiyle küfür kelimesini söylemeğe zorlanan bir kimsenin durumunda olduğu gibi, gayeye aykırı olan bir kötülüğe gelince, Şeriat bu hususta ona izin verdiği halde, kendisinin, kılıç kuvvetine karşı sabretmek suretiyle bu kelimeyi telâffuz etmemesinin iyi karşılanması da mümkündür. Bunun gibi, Şeriata inanmayan bir kimse de kılıç kuvvetiyle ahdini bozmağa zorlandığı zaman, onun bu ahdi bozmasında bir zarar yoktur. Çünkü, bu ahde sadık kalmasında onun helâki vardır. Çünkü ahde sadık kalmak ve onu bozmaktan imtina etmek iyi karşılanan bir husustur. İşte böylece husun (iyi) ve kubuh (kötü)'un sizin zikrettiğiniz mânalardan başka bir mânası olduğu ortaya çıkmış olmaktadır" denirse, buna cevap olarak biz deriz ki:

Yukarıda zikredilen hatalara vakıf olmakta, bu problemi halletmeğe kâfi gelen hususlar vardır. Şeriata inanmayan bir kimsenin, güç

duruma düşeni kurtarmayı, kurtarmamaya tercihi meselesine gelince, bu insanın yaratılışında bulunan hassasiyet ve inceliğin bir gereği olarak, böyle bir sıkıntının defedilmesidir. Bu yaratılışın insandan ayrılması. imkânsızdır. Çünkü insan, önce kendi nefsini bu belânın içindeymiş gibi tasavvur etmekte, sonra da başkasını, imtina etmekle beraber, kendisinin içinde bulunduğu bu belâdan kurtarmağa kadir olarak farzetmektedir. Böylece, kendi nefsinde edindiği tecrübeye dayanarak, bu imtinanın kötülüğüne hükmeder. Daha sonra aynı duruma dönerek, kendisini, helâk olmağa ramak kalan bir kimsenin durumunda farzeder. Bunun tabiî bir sonucu olarak, helâk olmağa ramak kalan bir kimsenin kendisi hakkında düşüneceği şeyden, kendi yaratılışı nefret eder. Bu da, kendisini o kimseyi kurtarmağa sevkeder. Böyle bir durumu bir hayvanın kötü görmesi beklenemez. Fakat ince, hassas bir ruha ve merhamet duygusuna sahip olmayan bir insanın aynı durumla karşılaştığı zaman, onun bunu kötü görmemesi tasavvur olunamaz. Çünkü insanın böyle bir duygudan yoksun olması mümkün değildir. İnsanın böyle bir duygudan yoksun olabileceği farzedilse dahi, geride başka bir mesele daha kalır ki, bu da güzel ahlakın övülmesi ve güzel ahlâka karşı duyulan sevgidir. Binaenaleyh, böyle güç bir durumu hiçbir kimsenin bilmediği bir an için farzedilse dahi, bunun daha sonra insanlar tarafından bilinmesi mümkündür. Keza bu durumun, bilinmesi imkânsız olan bir yerde hasıl olduğu farzedildiği zaman da, insanın nefsinde bir tercih meselesi ortaya çıkmış ve sağlam olan bir kimsenin hastalık veya delilikten nefret etme temayülüne benzer, bir temayül meydana gelmiş olacaktır. Çünkü insan, övgüyü daima buna benzer bir fiile bağlı olarak görmüştür. Binaenaleyh insan, her nekadar akliyle övgünün bulunmadığını bilse de, yaratılışının gereği olarak övgüye ve ona bağlı olanlara temayül göstermekten kendisini alamaz. Bunun gibi, insan, sıkıntının da hastalık veya delilik haline bağlı bulunduğunu görmüş olduğundan, her nekadar aklı ile böyle bir sıkıntının bulunmadığını bilmiş olsa dahi, yine de onun yaratılışı sıkıntıdan ve buna bağlı olan şeyden nefret eder. Keza insanın tabiatı, aşık olduğu bir kimseyi belirli bir yerde görüp, onunla beraber orada uzun müddet yaşadığı zaman, kendisinin o yer ve orada bulunan duvarlar ile diğer yerler arasında birtakım farkların bulunduğunu hisseder. İşte bundan dolayı şair bu konuda şöyle demektedir: "Leylâ'nın ülkesinden geçerken, o duvarı bu duvarı öpüyorum. Benim kalbimi o ülkeyi sevmek değildir dağlayan, fakat o ülkede oturandır bunu yapan".

İbn ar-Rumî de, insanları vatanı sevmeğe teşvik ederek şöyle der ki, bu onun en güzel sözlerinden birini teşkil eder:

"İnsanlara vatanlarını sevdiren, gençlik çağlarında orada geçirdikleri güzel günlerdir. Onlar vatanlarını hatırladıkları zaman, orada geçirdikleri gençlik çağlarını hatırlar ve bunun için ona özlem duyarlar".

İnsan, ahlak ve adetleri incelediği zaman, bunun örneklerinin sayılamıyacak kadar çok olduğunu görür. Esâsen meselelerin zahirî görünüşlerine aldananların, insanların ahlaklarında bulunan sırlardan haberdar olmayanların ve bu gibi temayüllerin yaradılışın gereği olarak nefse itaata raci olduğunu bilmeyenlerin yanlışlıklarının sebebi işte budur. Aslında yaradılış, daha çok mücerred vehme ve hayâle dayanmaktadır. Bu ise yanlış olup, aklî hükümlere uygun değildir. Fakat nefsin yapısı, alışkanlıkların gereği olarak, vehimlere ve hayâllere itaat eder bir durumda yaratılmıştır. Meselâ insan, hatırlamak veya görmek suretiyle güzel bir yemeği tahayyül ettiği zaman, derhal damağı sulanır ve ağzının suyu akar. Bu da, o yemeğin ağızda çiğnenmesini sağlayan belirli bir ağız suyunun hasıl olması için Yüce Allah'ın yarattığı kuvvetin, bu hayâl ve vehme itaat etmesidir. Zira bu kuvvet, her ne kadar insan, oruç veya diğer bir sebepten dolayı yemek yemeyi arzu etmediğini bilmiş olsa da, tahayyül yoluyla ortaya çıkma özelliğini taşır. Bunun gibi, insanın, cinsî münasebette bulunmayı arzuladığı güzel bir yüzü tahayyül etmesi mümkündür. Bu yüz onun hâyaline iyice yerleştiği zaman, tenasül organını tahrik eden kuvvet canlanır. Bu da, insanda bulunan sinirlerin gerginleşmesine ve cinsel arzuların kamçılanmasına sebep olur. Böylece, canlanan bu kuvvet, cinsî münasebeti kolaylaştıran kaygan bir sıvıyı dökmek için hareket etmiş olur.
İşte bütün bunlar, o anda böyle bir fiilin tahakkuk etmesinin imkânsızlığı akılla bilindiği halde, bu şekilde cereyan eder. Çünkü Yüce Allah, törelerin gereği olarak bu kuvveti, akıl vehmi (kurguyu) desteklese de, desteklemese de, hayâl ve vehmin hükmüne itaat eder ve boyun eğer bir durumda yaratmıştır. İşte belirli bir fiilin iki yününden birini diğerine tercihin sebebinde hasıl olan yanlışlığın menşei, bu ve benzerleridir. Bütün bunlar da gayelere racidir.

Küfür kelimesini telâffuz etmeğe (söylemeye) gelince: Eğer durum gerçekten yukarıda anıldığı gibi ise, şüphesiz akıl sahibi bir kimse, kılıç tehdidi altında bulunan bir kimsenin bu sözü sarfetmesini asla kötü göremez. Aksine direnmesini kötü görmesi ve bunda israr etmesini takbih etmesi mümkündür. Şayet bu ısrarı iyi karşılıyorsa, bu, iki sebepten ileri gelmektedir. Bunlardan biri, onun, sabretme ve Allah'a sığınmadaki sevabın daha çok olduğuna, diğeri de, dine tam olarak bağlı kalmanın ve bunda salâbet göstermenin insanların övgüsüne

mazhar olacağına inanmasıdır. Meselâ öyle cesur insanlar vardır ki, kendilerini, başa çıkamayacaklarını bildikleri halde, sırf öldükten sonra, gösterdikleri cesaretten dolayı insanların övgüsüne ve sevgisine ve bunun vereceği lezzete nail olmak için tehlikeye atar ve kendilerinden üstün olan düşmanlarına hücum etmekten çekinmezler. Ahdi bozmaktan imtina etmek te bunun gibidir. Bunun sebebi, insanların, genellikle ahitlerini, verdiği sözlerini yerine getiren kimseyi övmesi, özellikle bu ahitleri yerine getirmede insanların sayısız menfaatları, çıkarları bulunduğundan, bunları yerine getiren kimseyi asırlar boyunca hayırla anmalarıdır. Bu kimsenin, bu fiilinden dolayı insanlardan herhangi bir övgü beklemediğinin de farzedilmesi mümkündür. Buna göre onun bu şekilde davranışının sebebi, böyle bir davranışın devamlı olarak insana hoş ve tatlı gelen övgüye bağlı ve onunla yakından ilgili bulunduğuna vehmin hükmetmesidir. Çünkü, daha önce geçen misallerde de görüldüğü gibi, lezzetli (tadı güzel) olan bir şeye bağlı olan, lezzetli olduğu gibi, mekruh (iğrenç) olan bir şeye bağlı olan da mekruhtur. Bu bölümün taşıdığı sırların çözümlenmesi ve aydınlığa kavuşturulması hususunda bu özetimizin ihtiva edebileceği bilgi işte budur. Bunun kadrini ve kıymetini ancak aklî ilimlerde uzun zaman araştırma ve incelemelerde bulunmuş olanlar bilir. Bu girişten, belirli dâvalarda sözün kısa olması yönünden istifade etmiş olduk. Şimdi bu davaları görelim.

Birinci Dava:

Yüce Allah'ın bir şeyi yaratmaması caizdir. Yarattığı zaman da, bu yaratma O'na vacip değildir. Varlıkları yarattığı zaman, dilerse onları mükellef kılmaz; mükellef kıldığı zaman da, bu, O'na vacip olmaz[55]. Mutezile'den bir gurup, yaratmanın ve yaratmadan sonra da teklifin Allah'a vacip olduğunu ileri sürmüştür[56]. Onların yaratma ve teklifin Allah'a vacip olduğu hakkındaki bu sözlerini anlamak gerçekten mümkün değildir. Zira biz daha önce, vacip lâfzından anladığımız mânanın, ister bu dünya'da, ister öteki dünya'da yâni ahrette olsun, vacibi terkedene mutlaka bir zarar gelmesi veya bunun karşıtının muhal olması olduğunu açıklamıştık. Yüce Allah hakkında böyle bir

55 Yüce Allah halk ve icadı, kendi dilek ve lûtfu ile yaptığı gibi, kullarını mükellef kılmak, yine O'nun dilek ve arzusu ile olur. Binaenaleyh, halk ve teklif asla O'nun üzerine vacip değildir. Bak: *al-İhyâ*, C. I, s. 111.

56 Zira, onlara göre bunda kulların menfaatları vardır. Bak: *al-İhyâ*, C. I, s. 111.

zararın düşünülmesi muhaldir[57]. Çünkü Allah'ın, teklifi ve yaratmayı terketmesinin muhal olmasını gerektiren bir şey yoktur. Ancak bunun, Allah'ın ilmine ve iradesine aykırı düşeceğini ve bunun da muhali gerektireceğini ileri sürmek mümkündür ki, bu söz doğrudur. Şüphesiz böyle bir te'vil ile, Allah'ın teklifi ve yaratmayı terketmemesi vacip olur. Çünkü, iradenin varlığı veya ilmin bir şeye taallûk ettiği farzedildiği zaman, irade olunan ile malûmun hasıl olması zorunlu olarak vacip olur.

Eğer "yaratma ancak yaratıkların faydası için Allah'a vacip olup, yaratıcıya raci olan bir faydadan dolayı değildir" denirse, biz deriz ki: "Yaratıkların faydası için" sözünüz illeti (sebebi, nedeni) bildirmek içindir. Sebebi bildirilen hüküm ise vücubdur, vacip olmadır. Biz sizden sadece hükmün açıklanmasını istiyoruz. Binaenaleyh, illetin (nedenin) zikredilmesi sizi ilgilendirmez. Buna göre, "yaratma, yaratıkların faydası için vaciptir" sözünüzden ve vücup lâfzından acaba neyi kastediyorsunuz? Biz vücup lâfzından ancak bu üç mânayı anlıyoruz. Bunlar da madûmdur, yoktur. Eğer siz bunlardan başka bir dördüncü mânayı kastediyorsanız, her şeyden önce bu mânayı tefsir etmeniz, açıklamanız, daha sonra da bunun illetini, nedenini zikretmeniz gerekir. Bizim yaratmada yaratıklar için bir fayda bulunduğunu inkâr etmememiz mümkün olduğu gibi, teklif konusunda da bunu inkâr etmememiz mümkündür. Fakat başkasının faydası bulunan birşey, Allah'a da bir fayda sağlamıyorsa, bunun Allah'a vacip olması mümkün değildir. Bunun böyle olmaması imkânsızdır. Bununla beraber şunu da söylememiz gerekir ki, bu söz ancak yaratma konusunda doğru olup, teklif konusunda doğru değildir. Yine, bu sözün halen var olan yaratıklar hususunda da doğru olduğu söylenemez. Aksine bu sözün, sadece Allah'ın, yaratıkları her türlü tasa, üzüntü ve acılardan uzak olarak sayısız nimetler içinde Cennet'te yaratması hususunda doğru olması mümkündür. Fakat bu dünyada halen yaşamakta olan yaratıklara gelince, akıllı olan bütün insanlar yokluğu varlığa tercih etmişler ve yok olmayı dilemişlerdir. Meselâ bunlardan bazıları, "keşki unutulmuş ve kimsenin hatırlamadığı kimselerden olsaydım", bazıları "keşki hiçbir

57 Vacip lâfzından murat, iki şeyden biridir: Bu da, ya kulun Âhirette Cehennem azabı görmemesi için itaat etmesi vaciptir dendiği gibi, terkinde daha sonra vâkı olan bir zarar bulunan fiildir, veya susayan bir kimsenin ölmemesi için derhal su içmesi vaciptir dendiği gibi, hemen vâkı olan bir zarar bulunan fiildir. Ya da, malûmun varlığı vaciptir; zira bunun yokluğu muhaldir, çünkü bu, ilmin cehalete, bilginin bilgisizliğe dönmesine sebep olur sözünde olduğu gibi, yokluğu muhal olan bir şeyin kastedilmesidir. Bak: *al-İhyâ*, C. I, s. 111.

şey olmasaydım", bazıları yerden kaldırdığı saman çöpüne bakarak "keşki ben de bu saman çöpü gibi olsaydım" ve bazıları da havada uçan bir kuşu göstererek "keşki ben de bu kuş gibi olsaydım" demişlerdir. İşte bunlar akılcı olan peygamberlerin ve velilerin sözleridir ki, görüldüğü gibi, bunların bazıları yaratılmamış olmayı ve bazıları da cansız bir madde veya bir kuş olmak suretiyle teklife muhatap olmamayı temenni etmişlerdir.

Akıllı olan bir kimsenin, teklifte yaratıklar için fayda vardır, sözünü gerçekle nasıl bağdaştırdığını anlamamız hakikaten çok güçtür. Zira fayda kelimesinin mânası, külfet (sıkıntı) 'in yok olmasıdır. Oysa teklif bizatihî külfeti gerektiren bir şeydir ki, bu da elem ve sıkıntıdır. Şayet bu sözüyle, gerçekten kendisinde fayda bulunan sevabı kastediyorsa, şüphesiz Allah hiçbir teklifte bulunmaksızın da kullarını bu sevaba nail kılmağa kadirdir. Eğer "hakkiyle kazanılan sevap, bir lûtuf ve karşılıksız olarak verilen sevaptan daha lezzetli ve daha üstündür" denirse, buna cevap olarak deriz ki: Yüce Allah'a karşı büyüklük taslamağa kadar ileri giden, O'nun lûtfuna tahammül edemiyecek kadar kendini yüksek gören ve karşılıksız olarak Allah'ın verdiği nimetin lezzet vermediğini farzeden bir akıldan-Alah'a sığınmak, şüphesiz lânetlenmiş seytandan Allah'a sığınmaktan daha evlâ ve daha hayırlıdır. Bu gibi vesveseleri hatırına getiren bir kimsenin, nasıl akıllı insanlardan sayıldığını anlamak mümkün değildir! Hiçbir yorgunluk ve teklifle karşılaşmaksızın ebedî olarak Cennet'te kalacağını zanneden bir kimsenin, muhatap olarak kabul edilmeye ve bu konuda kendisiyle münakaşa edilmeğe lâyık olmadığında şüphe yoktur. Hattâ, tekliften sonra sevabın hakkiyle kazanılan bir hak olacağı tezi bir an için kabul edilse dahi, biz yine bunun doğru olmadığını açıklayacağız. Bu konuyla ilgili olarak bazı sorular tevcih etmemiz mümkündür: Meselâ, acaba kulun sevaba nail olmağa hak kazandığı iyi bir işi yapmasına, itaat etmesine sebep olan nedir? Bunun hakikatte kendi varlığından, kudretinden, iradesinden, organlarının sağlamlığından ve itaat nedenlerinin hazır ve tam olmasından başka bir sebebi var mıdır? Bütün bunların acaba Allah'ın fazlından ve nimetlerinden başka bir menşei, bir dayanak noktası var mıdır? Kesin olarak, gerçek akıldan beni uzaklaştırmaması için Allah'a sığınırım. Ayrıca böyle bir sözü söyleyen ve böyle bir düşünceye sahip olan kimseye de, Yüce Allah'ın akıl ve fikir vermesini ve kendisiyle bir kimseyi tartışmağa girişmekten korumasını dilerim.

İkinci Dava:

Biz Yüce Allah'ın, kullarını, kudretleri içinde ve dışında kalan şeylerle mükellef kılmasının caiz olduğunu iddia ediyoruz[58]. Mutezile fırkası bunu inkâr etmiştir. Ehli Sünnetin inancına göre, teklifin kendi bünyesinde bir hakikat vardır; bu da onun bir kelâm olmasıdır. Bu kelâmın da bir menşei, bir çıkış noktası vardır ki, bu da külfeti yükleyen veya mükellef kılandır. Mükellef kılanın mütekellim olmasından başka bir şartı yoktur. Ayrıca bu kelâmın taallûk ettiği bir yer vardır ki, bu da mükelleftir. Bunun şartı da mükellefin, bu kelâmı anlamasıdır. Dolayısiyle cansız varlıklar ve delilerle olan kelâma hitap denmediği gibi, teklif de denmez. Teklif hitabın bir çeşidini teşkil eder. Bu teklifin taallûk ettiği bir yer vardır ki, şüphesiz bu da, bu teklif ile mükellef kılınan kimsedir. Bunun şartı ise, sadece bu teklifin anlaşılmış olmasıdır. Teklifin mümkün olması, kelâmın tahakkuk etmesi için şart değildir. Çünkü teklif bir kelâmdır. Bu kelâm, anlama kabiliyeti olan bir kimseden, anlayan bir kimseye anladığı bir konu için sadır olursa ve hitap olunan kimse de hitap edenin durumunda bulunursa, bu söze teklif denir. Eğer hitap olunan, hitap edenin misli, eşiti olursa, buna iltimas ve hitap olunan hitap edenden daha üstün olursa buna da dua ve dilek denir. Teklifin kendi zatındaki gereklilik birdir. Ancak teklif ile ilgili bu isimlerin değişmesi, nisbetin değişmesinden ileri gelmektedir.

Yüce Allah için teklifin caiz olmasının delili şudur: Teklifin muhal oluşu, siyah ile beyazın ictimaı gibi, teklifin zatını tasavvur etmenin imkânsızlığından ileri gelir ki, buna göre, bunun takbih edilmesi gerekir. Hakikatte ise, teklifin kendi zatında mümteni olması batıldır. Zira siyah ile beyazın içtima etmesinin farzedilmesi mümkün değildir. Başka bir görüşe göre, siyah ile beyazın ictima etmesinin farzedilmesi mümkündür. Çünkü onlara göre teklif bir lâfızdan ibarettir. Bu görüş hasımlarımızın görüşüdür. Buna göre bir adamın kötürüm olan kölesine, "kalk" demesi muhal değildir. Bu görüş onların mezhebinde daha açık olarak ortaya çıkmaktadır. Biz ise, bunun nefiste kaim olan bir iktiza, gereklilik olduğuna inanıyoruz. Kudreti olan bir kimsenin nefsinde, kalkma eyleminin gerekli bulunduğunun kaim olması tasavvur olunduğu gibi, âciz bir kimse hakkında da bunun tasavvur olunması

58 Yüce Allah hakkında eğer bu, caiz olmasaydı, kendisinden, kudretlerinin dışında kalan şeylerin kaldırılması için bir istekte bulunmaları muhal olurdu. Halbuki Allah'tan bunu istemişler ve şöyle demişlerdir: *Ey Rabbimiz! bizim takatımız dışında olan şeyleri bize yükleme*" (*Bakara Sûresi*, âyet: 286); *al-İhyâ*, C. I, s. 112.

mümkündür. Hattâ kadir olana nisbetle âcizin nefsinde bu gerekliliğin kaim olması ve daha sonra da kötürüm olmasına rağmen, devam etmesi mümkündür. Burada kölenin durumunu efendisi bilmediği için bu gereklilik, kölenin zatında kaim olan bir gereklilik olur. Bu da her nekadar mükellef kılan tarafından bilinmese de, âcizin nefsinde kaim olduğu Yüce Allah tarafından bilinen bir gerekliliktir. Hattâ efendi, kölesine verdiği emri yerine getirmekten âciz olduğunu bilse de, bu emrin gerekliliğinin devam etmesi muhal değildir. Muhal olma yönünden bunun batıl oluşunu ileri sürmek mümkün değildir. Çünkü bizim sözümüz Yüce Allah hakkındadır. Dolayısiyle bu, Yüce Allah gayelerden münezzeh olduğu ve bu da gayelere raci olduğu için, O'nun hakkında batıldır. Akıl sahibi ve gayelerin ekserisini tam olarak kavramış olan bir insanın, bunu kabih (kötü) görmesi mümkündür. Bununla beraber kul tarafından kötü görülen şeyin, Yüce Allah tarafından da kötü görülmesi şart değildir.

Eğer, "bunlar faydasız olan şeylerdir. Faydasız olan şeyler de abes (boş)' tir. Abes olan şeyler ise, Yüce Allah hakkında muhaldir" denirse, biz deriz ki: Bu sözünüzde üzerinde durulması gereken üç mesele vardır:

Birincisi, böyle bir teklifin faydasız olduğu hususundaki sözünüzdür ki, bizim bunu kabul etmemiz imkânsızdır. Çünkü bunda, belki de kullar için Yüce Allah'ın bildiği bir fayda vardır. Fayda, sadece emre uymak ve bundan dolayı sevap kazanmaktan ibaret değildir. Aksine, belirli bir meselenin ortaya çıkarılmasında ve onunla ilgili teklife inanılmasında fayda bulunması mümkündür. Allah'ın önce Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesini emredip, daha sonra İbrahim (A. S.) bu emre uymadan önce, bunu neshettiği, kaldırdığı, yine Ebû Cehl'e, iman etmekle emredip, daha sonra kesin olarak onun iman etmeyeceğini haber verdiği gibi, bazan uyulmdan önce bir emrin neshedilmesi, kaldırılması mümkündür. Oysa bir şeyin Allah'ın haber verdiğinin aksine olması muhaldir.

İkincisi, faydası bulunmayan şeyin abes olması meselesidir ki, gerçekte bu, aynı ibareyi tekrarlamaktan başka bir şey değildir. Zira biz daha önce abes kelimesinden kastedilenin, ancak faydası bulunmayan ve bu kelimeden başka bir mâna kastedildiği takdirde, bunun anlaşılamayacağını açıklamıştık.

Üçüncüsü, "abes olan şeyler Yüce Allah hakkında muhaldir" sözünüzdür ki, burada bir iltibas vardır. Çünkü abes, faydaya muhtaç

olan bir kimseye nisbetle, faydası bulunmayan bir fiilden ibarettir. Binaenaleyh, böyle bir faydaya muhtaç olmayan bir kimse için abesle meşgul oluyor demek, sadece mecazî anlamda olup, bunun gerçekle bir ilgisi yoktur. Bu ise, rüzgâr ağaçların dallarını sallamak suretiyle onlarla oynaşıyor, alay ediyor, diyen bir kimsenin sözüne benzer. Çünkü rüzgârın, ağaçların dallarını sallamasında bir faydası yoktur. Kezâ, duvar gafildir; yani ilim ve cehaletten yoksundur diyen bir kimsenin sözü de buna benzer. Çünkü gafil deyimi, ancak ilim ve cehli kabul etme niteliğine sahip olana itlak olunur. Binaenaleyh, ilim ve cehli kabul etme yeteneğine sahip olmayana gâfil denmesi mecazî olup, bunun gerçekle bir ilgisi yoktur. İşte Yüce Allah'a âbis (boş ve faydasız şeylerle uğraşan) adının verilmesi ve her şeyden yüce ve münezzeh olan Allah'ın fiillerine de abes (boş ve faydasız) denmesi bunun gibidir. Bu konu ile ilgili ikinci delil[59]: Herkesin kabul etmek zorunluluğunda bulunduğu bir gerçek şudur ki, Yüce Allah Ebû Cehl'in iman etmeyeceğini bildiği ve bundan haber verdiği halde, onu iman etmekle mükellef kılmıştır. Buna göre sanki Yüce Allah ona, iman etmiyeceğine iman etmekle emretmiş olmaktadır. Bunun gibi, Hz. Peygamber -Allah'ın salât ve selâmı ona olsun- de kendisini tasdik etmekle emrolunmuş olduğu halde, Ebû Cehl'in kesin olarak kendisine iman etmiyeceğini söylediğine göre, sanki ona "beni tasdik etmeyeceğini tasdik et!" demiş olmaktadır ki, şüphesiz bu muhaldir.

Bunu şu şekilde izah etmek mümkündür: Kesin olarak bilinmektedir ki, malûm (bilinen)'a aykırı olarak bir şeyin meydana gelmesi muhaldir. Fakat bu muhal oluş, o şeyin kendi zatı için olmayıp, başkası içindir. Bir şeyin meydana gelmesinin mümteni olması yönünden başkası için muhal olma, kendi zatında muhal olma gibidir. Meselâ, iman etmeyen kâfirlerin, iman etmekle emrolunmamış olduklarını ileri süren bir kimse, şüphesiz Şeriatı inkâr etmiş olur. Yüce Allah, iman etmeyeceklerini bilmekle beraber, onların iman etmelerinin tasavvur olunduğunu söyleyen kimse de aklı inkâr etmiş olur. Böylece her fırka, emri, uyulması mümkün olmayacak bir şekilde tasavvur etmek zorunluluğunda kalmıştır. Bir kimsenin kâfir hakkında bunun mukadder olduğunu ileri sürmesi de, bu hususta bir fayda sağlamaz. Zira kâfirin bunu yapmağa kudreti vardı. Bizim inancımıza göre ise, fiilden önce bir kudret yoktur. Binaenaleyh, kâfirlerin, ancak kendilerinden sadır olan küfrü ve kötülüğü işleme kudretleri vardır. Bunun dışında onların başka bir kudretleri yoktur. Mutezile'ye göre, kudretin varlığı imkânsız

59 Birinci delil zikredilmemiştir.

değildir; fakat kudret, makdûr (takdir olunan)'un vaki olması için kâfi değildir. Bilâkis kudretin de irade ve benzerleri gibi bir takım şartları vardır. Bu şartlardan birisi de, Yüce Allah'ın ilminin cehle inkılâp etmemesidir. Kudretten murat, bizzat kendisi olmayıp, ancak fiilin yapılmasını sağlamasıdır. Buna göre, ilmin cehle inkılâp etmesine sebep olan bir fiilin varlığı nasıl mümkün olur? Bu da gösteriyor ki, başka bir sebep için muhal olan bir şey hususunda teklifin sabit olmasında, bu durum fiilen vaki olduğuna göre, kendi zatında muhal olanın da buna kıyas edilmesi gerekir. Zira gerek telâffuzun mümkün olması, gerek gerekliliğin düşünülmesi, gerekse iyi veya kötü görülmesi yönünden, bu iki durum arasında bir fark yoktur.

Üçüncü Dava:

Biz Yüce Allah'ın, kötülüklerden sorumsuz bulunan bir hayvana acı ve azap vermeğe kadir olduğunu ve bundan dolayı Allah'ın onu mükâfatlandırmasının gerekmediğini iddia ediyoruz.[60] Mutezile ise, bunun muhal olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü onlara göre böyle bir şey kötüdür. İşte bundan dolayı, Mutezile, bir pireye veya tahtakurusuna dahi, parmaklar arasında ovmak veya çarpmak suretiyle bir acı, bir sıkıntı verildiği zaman, Yüce Allah'ın, onu tekrar diriltip, kendisine çektirilen bu eziyetten dolayı sevap vermesinin vacip olduğunu ileri sürmek zorunluluğunda kalmıştır. Bu konuyla ilgili olarak bazı insanlar da, bu gibi hayvanların ruhlarının tenâsuh yoluyla başka bedenlere hulûl ederek tekrar avdet edeceklerini ve dünyada iken karşılaştıkları acıların karşılığı olarak, lezzet ve nimetlere nail olacaklarını ileri sürmüşlerdir ki, bu görüşün saçmalığı ve basitliği açık olarak meydandadır. Bu konu ile ilgili olarak biz deriz ki: Hayvanlar, erginlik çağına ermemiş küçük çocuklar ve deliler gibi, yaptıkları kötülüklerden sorumsuz olanlara elem verilmesi, azap çektirilmesi Allah'ın bir takdiridir. Hattâ, bu, günlük hayatımızda her zaman görülen ve hissedilen olaylardandır. Binaenaleyh hasmın, bu durumun, Allah'ın onları yeniden haşrederek (dirilterek) mükâfatlandırmasını gerektireceğine dair sözü, vacibin mânasına raci olan bir husustur. Oysa vücubun

60 Çünkü Allah, kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf eder. O'nun tasarrufunun, kendi mülkünü aşması tasavvur olunamaz. Zulüm ise, izni olmaksızın başkasının mülkünde tasarrufta bulunmaktan ibarettir. Bu da Yüce Allah hakkında muhaldir. Çünkü gerçek mülk sahibi ancak Allah olup, başkasının bir mülkü yoktur. Dolayısiyle, Allah'ın kendi mülkünde tasarruf etmesi zulüm değildir...

Bak: *al-İhyâ*, C. I, s. 112.

Yüce Allah hakkında muhal olduğu, daha önce kesin olarak ortaya çıkmış bulunmaktadır. Eğer vücuba başka bir mâna veriyorlarsa, bu mânanın anlaşılması imkânsızdır. Şayet onlar, vücubun Allah hakkında muhal olmasının, O'nun Hakîm sıfatına aykırı düşeceğini ileri sürerlerse, biz deriz ki: Daha önce de geçtiği gibi, şayet hikmet lâfzından varlıkların düzeninin ve bunların düzenlenmesindeki kudretin bilinmesi kastediliyorsa, şüphesiz bunda Allah'ın hakîm oluşu ile bağdaşmayacak bir husus yoktur. Eğer hikmet lâfzından başka, bir mâna kastediliyorsa, bize göre, daha önce zikrettiğimiz hikmetten başkası Allah'a vacip değildir. Bunun dışında kalan her söz, mânasız birtakım lâfızlardan ibarettir.

Eğer, böyle bir durumda Allah'ın mükâfat vermemesi, O'nun zalim olmasını gerektirir. Oysa Yüce Allah *"Senin Rabbin, kullarına zulmedici değildir"*[61] demektedir denirse, biz deriz ki: Zulüm, duvardan gafletin, rüzgardan abesin, selbedildiği gibi, kesin olarak Allah'tan nefyedilmiştir. Zira zulüm, ancak başkasının malında, mülkünde tasarrufta bulunan kimse hakkında düşünülebilir. Bu ise Yüce Allah hakkında tasavvur olunamaz. Yahut da bir emir altında bulunduğu halde, fiili o emre uymayan bir kimse hakkında zulmün düşünülmesi mümkündür. İnsan kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf etmekte serbesttir. Şeriatın emrine aykırı düşmediği müddetçe, insanın bu tasarruffundan dolayı zalim olması düşünülemez. Ancak onun, bu tasarrufunun Şeriatın emrine aykırı düşmesi anlamında, zalim olması düşünülebilir. Binaenaleyh, başkasının mülkünde tasarruf etmesi ve başkasının emri altında bulunması düşünülmeyen bir kimseden kesin olarak zulüm selbedilmiş olur. Böyle bir kimseden zulmün selbedilmesi, zulmün kendi nefsinde mevcut olmamasından ileri gelmeyip, zulmü tamamlayan şartın yokluğundan ileri gelmektedir. İşte bu inceliği iyice kavraman gerekmektedir. Çünkü, insanın ayağını kaydıran ve yanlışlığa sürükleyen önemli nokta işte budur. Zulme bundan başka bir mânanın verilmesi ve onun başka bir şekilde tefsir edilmesi, anlaşılması imkânsız olan bir husustur. Binaenaleyh, bu konuda müsbet veya menfi bir fikir yürütmek mümkün değildir.

Dördüncü Dava:

Yüce Allah'ın kulları için en iyiyi (aslahı) yapması, O'nun üzerine vacip değildir[62]. Aksine Allah, istediği şekilde hareket etmekte ve dilediği gibi hükmetmekte serbesttir. Mutezile bu görüşü kabul etmemiş-

61 *Secde Sûresi*, âyet: 46.
62 Bak: *al-İhyâ*, C. I, s. 112.

tir. Çünkü onlar, Yüce Allah'ın fiillerine birtakım kayıtlar koymuşlar ve O'nun, kulları için en iyiyi (aslahı) yapmasının vacip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşün batıl oluşuna, daha önce de geçtiği gibi, Yüce Allah hakkında vücubun nefyedilmesine delâlet eden delil, delâlet etmektedir. Ayrıca buna müşahede ve varlıklar da delâlet etmektedir. Zira bizim onlara Yüce Allah'ın fiillerinden, kul için hiçbir faydası bulunmadığını kendilerinin de kabul etmek mecburiyetinde kalacakları birtakım deliller göstermemiz mümkündür. Meselâ biz, bu konuyla ilgili olarak üç küçük çocuk farzedelim. Bunlardan birisi, daha küçük yaşta iken müslüman olarak ölmüştür. İkincisi, buluğa erdikten sonra müslüman olmuş ve buluğa eren bir müslüman olarak vefat etmiştir. Üçüncüsü ise, kâfir olarak bulûğa ermiş ve kâfir olarak ölmüştür. Mutezile'nin adalet anlayışına göre, bulûğa eren kâfir ebedî olarak Cehennemde kalacak ve bulûğa eren müslümanın Cennetteki derecesi, müslüman olan küçük çocuğun derecesinden daha yüksek olacaktır. Bu durumda müslüman olan bu küçük çocuk Allah'a "Ey Rabbim! Niçin benim derecemi onun derecesinden daha düşük kıldın" dediği zaman, Allah ona şöyle cevap verecektir: "Çünkü o buluğa ermiş ve bana itaat etmiştir. Sen ise buluğa erip, ibadet yapmak suretiyle bana itaat etmedin". Bunun üzerine küçük çocuk Allah'a şöyle diyecektir: "Ey Rabbim! Sana ibadet edemememin sebebi, buluğa ermeden önce beni öldürmendir. Oysa buluğa erip sana itaat edinceye kadar hayatımı uzatman, benim için şüphesiz daha faydalı olacak ve dolayısiyle de onun derecesini kazanmış olacaktım. Binaenaleyh, sen buna kadir olduğun halde, niçin beni ebedî olarak bu dereceden mahrum ettin?" Allah'ın buna karşı cevabı ancak şöyle olacaktır: "Ben ezelî ilmimle bildim ki, sen eğer buluğa erseydin, Bana isyan edecek ve itaat etmeyecektin. Dolayısiyle benim ikabıma ve gazabıma mâruz kalacaktın. İşte bundan dolayı bu düşük dereceyi, senin için cezalandırılmaktan daha hayırlı ve daha iyi olarak gördüm". Diğer taraftan buluğa ermiş olan kâfir, düştüğü Cehennem çukurundan haykırarak, şöyle diyecektir: "Ey Rabbim! Buluğa erdiğim zaman benim kâfir olacağımı bilmedin mi? Beni küçük yaşta öldürüp, bu düşük rütbeye indirmiş olsaydın, şüphesiz bu benim için ebedî olarak Cenennemde kalmaktan daha hayırlı ve daha aslah idi. Beni niçin yarattın? Halbuki ölmek benim için daha hayırlı idi!" İşte Allah, kesin olarak buna verecek bir cevap bulamayacaktır. Bilinmektedir ki, bu üç durum fiilen vardır. Binaenaleyh, bundan da kesin ve açık olarak anlıyoruz ki, tüm kullar için en iyiyi (aslahı) yapmak vacip olmadığı gibi, aslında böyle bir şey de mevcut değildir.

Beşinci Dava:

Yüce Allah'ın, mükellef kıldığı kulları kendisine itaat ettikleri zaman, bu itaatlarından dolayı onları sevaplandırması ve mükâfatlandırmasının vacip olmadığını iddia ediyoruz. Aksine Yüce Allah, dilerse onları sevaplandırır, dilerse cezalandırır, dilerse yok eder ve haşretmez. Bütün kâfirleri affetmesi ve bütün mu'minleri de cezalandırması, O'nun için bir şey ifade etmez. Bu, O'nun nefsinde imkânsız olmadığı gibi, ilâhî sıfatlarından herhangi bir sıfata da aykırı düşmez. Çünkü teklif, Allah'ın, kendi kulları ve mülkleri üzerinde bir tasarrufundan ibarettir. Sevap ise, karşılıksız ve mükâfat kabilinden verilen başka bir şeydir. Binaenaleyh, bu üç anlamda sevabın vacip olmasının anlaşılması imkânsızdır. Ayrıca husun (iyi) ve kubuh (kötü) deyimlerinin de bu konuda bir anlamı yoktur. Şayet bu lâfızlardan, başka bir mâna kastediliyorsa, bu mânanın da anlaşılması mümkün değildir. Ancak, burada Allah'ın vadinin yalan olacağını ileri sürmek mümkündür ki, şüphesiz bu da Yüce Allah hakkında muhaldir. İşte biz vücub'u bu mânada anlıyor ve inkâr etmiyoruz.

Eğer "mükellef kılanın sevap vermeğe kudreti olduğu halde, sevap vermemesi kötü bir fiildir" denirse biz deriz ki:

Eğer siz kubuh (kötü) lâfziyle, teklifin, mükellef kılanın gayesine aykırı olduğunu kastediyorsanız, hiç şüphesiz mükellef kılan Yüce Allah her türlü gayelerden münezzeh ve yücedir. Şayet bu sözünüzle, teklifin mükellefin gayesine uygun olmadığını söylemek istiyorsanız, şüphesiz biz de bunu kabul ederiz. Şu kadar var ki, husun (iyi) ve kubuh (kötü) mükellefin nazarında ve onun hakkında eşit olduğu zaman, mükellefin nazarında kötü olan şeyi yapmaması gerekmez. Bununla beraber, biz, her nekadar onların bu batıl ve sapık inançlarını bir an için kabul etsek de, kölesini hizmetinde kullanan bir kimsenin, bu hizmete karşılık ona bir mükâfat vermek zorunluluğunda bulunduğu fikrini kabul edemeyiz. Çünkü sevap veya mükâfat ancak yapılan bir işin karşılığı olarak verilir. Buna göre de, köleliğin faydası ortadan kalkmış olur. Halbuki köle karşılıksız olarak efendisine hizmet etmek durumundadır. Çünkü onun kölesidir. Eğer bu hizmet bir bedel karşılığında oluyorsa, bu bir hizmet değildir. Onların acayip sözlerinden diğer biri de, insanların, Allah'ın kulu olmalarından ve onlara verdiği sayısız nimetlerden dolayı, Allah'a şükretmelerinin üzerlerine vacip olduğunu, daha sonra da bu şükürlerinden dolayı Allah'ın kendilerine sevap vermek zorunluluğunda bulunduğunu ileri sürmeleridir. Bu ise şüphesiz muhaldir. Çünkü hak sahibine hakkının verilmesi, onun bir

karşılık vermesini gerektirmez. Eğer böyle bir şey gerekli olsaydı, her sevap için bir şükür ve her şükür için de bir sevap gerekir ve bu da böylece sonsuz olarak teselsül eder giderdi. Dolayısiyle de kul ile Allah ebedî olarak birbirinin hakkiyle bağlı olarak kalırdı ki, şüphesiz bu muhaldir. Bundan daha kötüsü, daha beteri de, onların, kâfir olan bir kimseyi ebedî olarak cezalandırmasının, ebedî olarak Cehennem'de bırakmasının, hattâ büyük günah işleyip de tövbe etmeden önce ölen herkesi ebedî olarak Cehennem'de bırakmasının, Yüce Allah'a vacip olduğunu ileri sürmeleridir. Bu ise şüphesiz iyiliğin, nimetin, rahmetin, lûtfun, insanlığın, aklın, âdetin, şeriatın ve tüm gerçeklerin anlamını bilmemek ve bunlara karşı cahil kalmaktan başka bir şey değildir.

Bu konu ile ilgili olarak biz deriz ki: Âdet olan ve akılla da bilinen bir husus, affetme ve bağışlamanın, cezalandırma ve intikam almadan daha iyi olması, insanların genellikle affeden ve bağışlayan bir kimseyi, intikam alandan daha çok sevmesi ve övmesi, bağışlamayı daha iyi karşılaması ve güzel görmesidir. Buna göre acaba bağışlamak ve iyilikte bulunmak nasıl kınanır ve intikamın devam etmesi nasıl iyi karşılanır? Sonra bu, daha çok, işlenen cinayetlerden elem ve acı duyan, yapılan kötülüklerden dolayı kudreti zayıflayan ve gücünü yitiren kimseler hakkındadır. Yüce Allah için ise, küfür ve iman, itaat ve isyan arasında bir fark yoktur. Bütün bunlar Allah'ın ulûhiyet ve yüceliği karşısında eşittirler. Binaenaleyh, cezalandırma yolunun takip edilmesi ve dolayısiyle bir anda ve bir kelime ile yapılan bir isyana karşılık verilen cezanın ve azabın ebedî olarak devam etmesi nasıl iyi karşılanır? İstihsan (iyi görme) konusunda aklı bu derece kıtlaşan bir insan için, bilginler topluluğu yerine akıl hastanesi daha lâyıktır. Bununla beraber biz diyoruz ki: Bir kimse, bu yolun tam zıddını takip etmiş olsaydı, şüphesiz bu şahıs daha doğru bir söz söylemiş ve daha önce de geçtiği gibi, birtakım kuruntu ve hayallerin mahsulü olan iyi görüş ve kötü görüş kavramlarını daha iyi anlamış ve daha iyi uygulamış olurdu. Burada bizim şöyle dememiz mümkündür: İnsanın, daha önce işlediği ve telâfisi güçleşen bir suçundan ve cinayetinden dolayı cezalandırılması, ancak şu iki durumun dışında kötü görülebilir:

Birincisi, cezalandırma eyleminde zorlayıcı bir sebebin ve gelecekle ilgili bir faydanın bulunmasıdır. Binaenaleyh, gelecekle ilgili bir gaye veya faydanın kaybedilmesi endişesi varsa, cezalandırmanın iyi karşılanması mümkündür. Şayet cezalandırmada gelecekle ilgili asla böyle bir fayda yoksa, sırf ceza vermek için cezalandırmak, daha önce de geçtiği gibi, şüphesiz kötüdür. Çünkü bunda cezalandıran kimse

için bir fayda bulunmadığı gibi, başkası için de bir fayda yoktur. Zira cani, bu cezadan faydasız olarak acı ve elem duymaktadır. Ondan bu elemi ve acıyı kaldırmak, şüphesiz iyi ve güzel bir fiildir. Çünkü elem ve eziyet, ancak bir fayda için olursa, iyi ve güzel olur. Halbuki burada böyle bir fayda yoktur. Dolayısiyle geçmişteki bir suçun telâfisi kabil olmadığına göre, bu suçun cezalandırılması da son derece kötü ve çirkindir.

İkincisi, bizim şöyle dememizdir: Caninin işlediği suçtan mağdur olan kimse sıkıntıya düştüğü ve bundan dolayı da kızgınlığı ve kini şiddetlendiği zaman, şüphesiz bu durum ona büyük bir elem verecektir. Bu kin ve kızgınlığın tedavisi, giderilmesi ise, onu huzura ve rahatlığa kavuşturacaktır. Binaenaleyh, böyle bir elem ve acıya cani daha lâyıktır. Bu sebeple, caninin cezası büyük olduğu ölçüde, kin ve kızgınlığın mağdura verdiği elem hafiflemiş olacaktır. Dolayısiyle böyle bir elemi sadece caninin duymasını sağlamak daha iyidir. Her ne kadar bu, aklın noksanlığına ve kızgınlığın akla galip gelmesine delâlet ediyorsa, da, yine de bu konunun bir izah tarzını teşkil etmektedir. Gelecekte hiçbir kimsenin faydası ve çıkarı bulunmadığını ve mağdurdan da sıkıntıyı kaldırmadığını Yüce Allah'ın ezelî ilmiyle bildiği bir cezanın vacip olduğunu ileri sürmek, son derece kötü ve çirkindir. Bu söz, şüphesiz, cezalandırmanın terkedilmesi zon derece kötü ve çirkindir diyen kimsenin sözünden daha doğrudur. Aslında bütün bunlar batıl olup, gayeleri tahayyül etmek suretiyle meydana gelen birtakım kuruntuların gerektirdiği hususlara uymaktan ibarettir. Şüphesiz Yüce Allah bütün bunlardan münezzehtir. Fakat biz burada sadece sapıklığı sapıklıkla karşılaştırmak ve bunları birbiriyle çarpıştırmak suretiyle, onların hayallerinin batıl olduğunu meydana çıkarmak istedik.

Altıncı Dava:

Biz iddia ediyoruz ki, eğer Şeriat olmasaydı, Yüce Allah'ı bilmek ve O'nun verdiği nimetlere karşı şükretmek kullara vacip olmazdı. Mutezile bu görüşü kabul etmeyerek, yalnız aklın bile bunu gerektireceğini ileri sürmüştür. Biz görüşümüzü ispat etmek için şöyle diyebiliriz: Akıl, araştırmayı ve bilgi edinmeyi ancak bunlardan doğan bir faydadan dolayı zorunlu kılmıştır. Yahut ta şimdiki ve gelecekteki faydalar hakkında aklın varlığının ve yokluğunun eşit olduğunu ve bunda asla böyle bir fayda bulunmadığını kabul etmekle beraber, yine de bu-

nun akılla bilinmesi zorunludur derseniz, şüphesiz bu sözünüz, bilgisizliğin ve cehaletin verdiği bir hüküm olup, aklın ve gerçek bilginin sonucunda varılan bir hüküm olmaz. Çünkü akıl, faydasız ve boş olan şeylerle uğraşmayı emretmez. Binaenaleyh, faydadan yoksun olan herşey boştur, abestir. Eğer aklın bu emri bir fayda için ise, bu fayda da kesinlikle ya Allah'a veya kula racidir. Bu faydanın her türlü faydadan münezzeh olan Yüce Allah'a raci olması muhaldir. Şayet bu fayda kula racî ise, bu da kesin olarak, ya hemen veya daha sonra hasıl olur. Bunun derhal hasıl olması, faydasız bir yorgunluktan başka bir şey değildir. Daha sonra hasıl olmasından maksat ise, bir sevaba nail olmayı ummaktır. Binaenaleyh bu kimse, fiilinden dolayı sevap göreceğini acaba nereden ve nasıl bilmiştir? Aksine onun, bu fiilinden dolayı cezalandırılması da mümkündür. Dolayısiyle, kesinlikle ona sevap verileceğine hükmetmek, aptallıktan başka bir şey olmayıp, bunun gerçekle asla bir ilgisi yoktur. Bu konuyla ilgili olarak "bir kimsenin bir Rabbi olduğunu, O'na şükrederse kendisine sevap vereceğini ve bu şükürden dolayı kendisini nimetlendireceğini, bu nimetlerini inkâr ettiği takdirde de cezalandıracağını düşünmesi mümkündür. Fakat asla Allah'a yaptığı şükürden dolayı cezalandırılmasının caiz olacağını aklına getirmesi mümkün değildir. Binaenaleyh, akıl konusunda mevhum (sanal) zarardan kaçınmak, malûm (bilinen) zarardan kaçınmak gibidir", denirse, biz deriz ki: Akıllı olan bir kimsenin tabiatı, kendisini, ister mevhum, ister malûm olsun, kesin olarak zarardan kaçınmağa teşvik edeceğini biz inkâr etmiyoruz. Binaenaleyh akıl, bu teşvike icap (gereklilik) adının verilmesine mâni değildir. Çünkü ıstılahî (terimsel) mânalar konusunda bir niza yoktur. Fakat burada asıl üzerinde durulan mesele, şükrün yapılması veya terkedilmesinin Yüce Allah hakkında eşit olduğu bilinmekle beraber, sevabın ve ikabın takdirinde, fiil yönünün terk yönüne tercih edilmesidir. Şükretmenin veya etmemenin Yüce Allah hakkında eşit olması, şüphesiz bizim durumumuza benzemez. Zira insan şükür ve övgüden rahatlık, huzur ve lezzet duyduğu halde, nimetin inkâr edilmesinden acı duyar ve bundan sıkılır. Binaenaleyh, iki şeyin Yüce Allah hakkında eşit olduğu ortaya çıktığı zaman, bu iki şeyden birini diğerine tercih etmek muhal olur. Hattâ, insanın aklına bunun aksinin de gelmesi mümkündür. Bu da, insanın, şükrüne karşılık iki yönden cezalandırılmasının mümkün olmasıdır.

Birincisi, kulun şükürle meşgul olması, kalbini ve düşüncesini yoran, onları türlü lezzet ve şehvetlerden uzaklaştıran bir tasarruftur. Oysa insan, kendisi için bir şehvet yaratılmış ve bu şehvetine nail olmak

için de kendisine gereken kudret verilmiş bir kuldur. Binaenaleyh, şükürden maksat, belki de insanın, kendi nefsinin arzuladığı nimetlerle meşgul olması, Yüce Allah'ın nimetlerinden tam olarak faydalanması ve Yüce Allah için faydasız olan şeylerle boşu boşuna nefsini yormamasıdır. Bu ihtimal burada daha açık bir şekilde görülmektedir.

İkincisi, İnsanın kendi nefsini, bir hükümdarın sıfatlarını, ahlâklarını, oturduğu yeri, ailesi ile yatıp kalktığı odasını ve diğer bütün gizli sırlarını araştırmak suretiyle, verdiği nimetlere karşı kendisine teşekkür eden bir kimseye kıyas etmesidir. Bu durumda ona şöyle denmesi mümkündür: "Şüphesiz sen bu teşekkürünle boynunun vurulmasını haketmiş oldun. Senin bu gereksiz merakının sebebi nedir? Sen kimsin ki, hükümdarların sırlarını, sıfatlarını, fiillerini ve ahlâklarını araştırmağa cesaret edebiliyorsun! Niçin sadece sen, sadece kendini ilgilendiren şeylerle meşgul olmazsın?" İşte bunun gibi, Yüce Allah'ı bilmek isteyen bir kimsenin de sanki O'nun bütün sıfatlarını, hikmetlerini, fiillerini ve bu fiillerindeki sırlarının en ince noktalarını bilmesi gerekmektedir! Bütün bunlar ancak yüksek bir makama veya dereceye sahip olan bir kimsenin bilebileceği şeylerdir. Dolayısiyle, acaba kul kendisinin bu makama lâyık olduğunu nasıl ve nereden bilmiştir? Bu da gösteriyor ki, onların bu konudaki görüşleri ve kınamaları, sadece zorunlu olarak birbirleriyle çelişen âdetlerin sebep olduğu birtakım kuruntu ve hayâllerden ibarettir.

Eğer "zorunlu bilgi, akla uygun ve onun gerektirdiği bir bilgi olmasaydı, şüphesiz bu durum, Hz. Peygamberin güç duruma düşmesine sebep olurdu. Çünkü Hz. Peygamber belirli bir mucize ile gelip, insanlara, "bu mucizeye bakınız" dediği zaman, muhatabın şöyle demesi mümkün olur: "Eğer bu mucizeye bakmak vacip değilse, bunu yapmayacağım, vacip ise, bu zorunluluğu kavrayanın akıl olması imkânsızdır. Çünkü akıl böyle bir zorunluluğu kabul etmemektedir. Ayrıca bu zorunluluğun Şeriat yoluyla da bilinmesi imkânsızdır. Çünkü Şeriat ancak mucizeye bakmak suretiyle sabit olur. Dolayısiyle, Şeriat sabit olmadan önce mucizeye bakmak vacip olmaz". Görüldüğü gibi, bu da, nübüvvetin doğruluğunun asla ortaya çıkmamasına sebep olur"[63]

---

63 Biz deriz ki: Bu, belirli bir yerde duran bir insana: "Arkanda yırtıcı bir hayvan var. Eğer yerinden kımıldamazsan seni öldürecek; arkana dönüp bakarsan, sana doğru söylediğimi anlarsın" diyen bir kimsenin sözüne ve orada duran kimsenin de cevap olarak ona: "Arkama bakmadığım müddetçe, senin sözünün doğruluğu sabit olmaz. Binaenaleyh sözünün doğruluğu meydana çıkıncaya kadar arkama dönüp bakmayacağım" demesine benzer. Bu cevap, şüphesiz bu sözü söyleyenin ahmaklığına delâlet eder ve bu tutum da

denirse, cevap olarak biz deriz ki: Bu sorunun menşei, vücubun hakikatini gereği gibi bilmemektir. Halbuki biz daha vücubun gerçek mânasının, bir şeyin terkedilmesinin sebep olabileceği mevhum (sanal) veya malûm bir zararın defedilmesi için, o şeyin yapılması yönünün, terkedilmesi yönüne tercih edilmesi olduğunu açıklamıştık. Binaenaleyh, vücubun (zorunluluğun) mânası bu olduğuna göre, mucip (gerektirici) de tercih ettirenin bizzat kendisi olur ki, bu da Yüce Allah'tır. Zira ceza, araştırmanın terkedilmesine bağlandığı zaman, böyle bir araştırmanın yapılması, terkedilmesine tercih olunur. Binaenaleyh, Hz. Peygamberin sözünün mânası şudur: Araştırmanın vacip ve müreccah (yeğ) olması, Yüce Allah'ın cezayı bu araştırmanın yapılması veya terkedilmesi şıklarından birine bağlanmasıdır. İdrâk olunan ise, sadece vücubun bilinmesinin yönü olup, bizzat vücubun kendisi değildir. Binaenaleyh, vacibin, vacip olduğunun bilinmesi şart değildir. Aksine şart olan, arzu eden bir kimse için, vacibin bilinmesinin mümkün olmasıdır. İşte bununla ilgili olarak Hz. Peygamber şöyle diyor: "Küfür insanı helâk eden bir zehir, iman ise mes'ut eden bir ilaçtır. Yüce Allah bunlardan birini saadet verici, diğerini de helâk edici kılmıştır. Ben sana hiçbir şeyi vacip kılmıyorum. Çünkü vacip kılma, tercihi gerektirir. Oysa tercih ettiren sadece Yüce Allah'tır. Ben ancak bunun bir zehir olduğunu sana haber veriyor ve seni, benim doğru olduğumu anlamanı sağlayan yola çağırıyorum. Bu da sana gösterdiğim musizeye bakmandır. Eğer sen bu yolu takip edersen gerçeği anlar ve kurtulursun. Şayet bunu terkedersen helâk olursun".

Bu, bir hastaya giden ve önünde bulunan iki çeşit ilâçtan hangisini seçeceği hususunda tereddüde düşerek, hastaya şöyle diyen bir doktorun durumu gibidir: "Bu ilâcı sakın alma! Çünkü bu ilaç hayvanı helâk eder. Sen bu ilacı şu kediye yedirmek suretiyle bu gerçeği anlamağa kadirsin. Bunu yaptığın zaman göreceksin ki, bu kedi derhal ölecek ve dolayısiyle benim sana söylediğim sözün doğruluğu da açık-

---

onun helâkine sebep olur...

İşte Hz. Peygamberin de, "*kesinlikle bilmelisiniz ki, arkanızda ölüm ve onun ardında da yırtıcı hayvanlar var*" sözü buna benzer. İşte bu söze inanarak arkasına bakan kimse, kendisini bekleyen tehlikeyi olduğu gibi görecek ve bundan kaçınmak suretiyle de kendisini helâk olmaktan kurtaracaktır. Fakat arkasına bakmayan ve bakmamakta direnen kimse de şüphesiz helâk olacaktır... Şeriat ölümden sonra yırtıcı hayvanların varlığını bildirmekte ve akıl da onun bildirdiği hakikatin ve bu hakikatin de gelecekte tahakkuk etmesinin mümkün olduğunun anlaşılmasını sağlamaktadır. Ayrıca yaratılış da insanı zarardan kaçınmağa zorlamaktadır. Binaenaleyh bir şeyin vacip olmasının anlamı, onun terkinde bir zararın bulunmasıdır. Bir şeyin de vacip (zorunlu) olmasının mânası, onun zarardan uzaklaştırmasıdır... Bak: *al-İhyâ*, C. I, s. 113.

ca ortaya çıkacaktır. Fakat şu ilaca gelince, işte senin iyileşmen bundadır. Sen bunu tecrübe ile öğrenmeğe de kadirsin. Bu da ancak senin bu ilacı içmen ve iyileşmenle mümkündür. Gerek benim, gerekse hocam için, bu ilacın seni helâk etmesi veya iyileştirmesi arasında bir fark yoktur. Çünkü hocam senin hayatta kalmana muhtaç olmadığı gibi, ben de muhtaç değilim". Bu söz üzerine hasta doktora: "Bu tecrübeyi yapmamı acaba akıl mı veya senin sözün mü gerektiriyor? Bu hakikati kesin olarak öğrenmedikçe, bu tecrübeyi yapmam imkânsızdır" demek suretiyle kendisini helâk ettiği, ölüme terkettiği zaman, şüphesiz doktora bundan dolayı hiçbir zarar gelmeyecektir.

İşte Hz. Peygamberin de durumu tıpkı bu doktorun durumu gibidir. Zira Yüce Allah ona itaatın bir ilâç ve günah işlemenin de bir hastalık olduğunu, imanın insana saadet, mutluluk verdiğini ve küfrün ise onu helâk ettiğini haber vermiştir. Yine ona bildirmiştir ki, Yüce Allah, ister mutlu ister mutsuz olsunlar, bütün varlıklardan müstağnîdir, onlara asla muhtaç değildir. Peygamberin vazifesi, sadece tebliğ etmek, bilim yoluna irşad etmek ve bununla yetinmektir. Binaenaleyh, bu gerçeği kim kabul ederse, bu ancak kendi lehine, kim inkâr ederse bu da onun aleyhine olur. Bu, açıkça bilinen bir hakikattir.

Eğer, "buna göre mesele kesinlikle şu noktaya rücu etmiş oluyor ki, bu da gerçek mucib'in akıl olmasıdır. Zira insan Peygamberin kelâmını ve davasını işittiği zaman, bir cezayı, bir ikabı bekler. Akıl ise, onu bundan kaçınmağa sevkeder. Bu da ancak araştırma ile hasıl olacağından, ona bu araştırmayı yapması vacip olur" denirse, biz deriz ki:

Herhangi bir şeyi taklid etmeksizin veya belirli bir şekle tabi olmaksızın, bunu açıkça ortaya koyan hakikat, daha önce de açıklandığı gibi, vücubun fiil ile ilgili bir çeşit tercihten ibaret olmasıdır. Gerçek mucip ise, Yüce Allah'tır. Çünkü bir şeyi tercih ettiren ancak O'dur. Bu tercihi insanlara haber veren Allah'ın elçisidir. Mucize de, onun verdiği haberin doğruluğuna delâlet eden bir delildir. Araştırma veya bu mucizeye bakmak, doğruyu bilmeğe bir sebep olduğu gibi, akıl da, araştırmanın ve verilen haberin mânasının anlaşılmasını sağlayan bir alettir. Yaradılış, akılla kaçınılması gereken şey bilindikten sonra, ondan kaçınılmasını teşvik eden önemli bir unsurdur. Binaenaleyh, böyle bir tercihin var olabilmesi için, verileceği bildirilen cezanın kendisine aykırı ve vadedilen sevabın da uygun olduğu bir yaratılışın bulunması zorunludur. Fakat bu yaradılış, mahzuru, kaçınılması gereken şeyi tam olarak anlamadıkça, bunun bir zan veya gerçek bir

bilginin sonucu oduğunu iyice bilmedikçe, buna teşvik etmez. Bunu anlaması ise, ancak akıl ile mümkün olur. Oysa akıl kendiliğinden bu tercihi anlamayıp, aksine bunu Peygamberden işitmek suretiyle anlar. Peygamber de bir işin yapılmasını, terkedilmesine kendiliğinden tercih ettiremez. Aksine, gerçek tercih ettirici ancak Yüce Allah olup, Peygamber sadece bir haberci durumundadır. Peygamberin doğruluğu kendiliğinden meydana çıkmayıp, ancak bir mucize ile ortaya çıkar. Mucizenin Peygamberin doğruluğuna delâlet etmesi, ancak ona bakmakla, onu incelemekle ve bu da ancak akıl ile mümkün olur. İşte böylece mânalar açıklanmış olmaktadır.

Lâfızlarla ilgili hususlarda doğru olan ise, şöyle demektir: Vücup, rüchan (üstünlük, yeğlik)'dan ibarettir; gerçek mucip Yüce Allah'tır. Haber veren ve mahzuru, kaçınılması gereken şeyi bildiren ise Peygamberdir. Peydamberin doğruluğunu bildiren akıldır. Kurtuluş yoluna yönelmeğe teşvik eden ise yaratılıştır. İşte bu meselede gerçeğin bu şekilde anlaşılması ve dolayısiyle hiçbir derde deva olmayan, kapalı ve gizli kalan hususları aydınlığa çıkarmayan bu gibi, mûtat, alışılmış sözlere önem verilmemesi gerekir.

Yedinci Dava:

Biz, Peygamberlerin gönderilmesinin caiz olup, muhal veya vacip olmadığını iddia ediyoruz[64]. Mutezile'ye göre Peygamberlerin gönderilmesi vaciptir. Bizim onların bu görüşünü reddeden cevabımız daha önce geçmiştir. Brahmanlar ise, Peygamberlerin gönderilmesinin muhal olduğunu ileri sürmüşlerdir. Peygamberlerin gönderilmesinin caiz olmasının delili şudur:

Yüce Allah'ın mütekellim (konuşur) ve kadir (güçlü) olduğuna delâlet eden deliller bulunduğuna göre, O, birtakım sesleri, rakamları veya bunlara benzer diğer delilleri yaratmak suretiyle de Kelâm-ı Nefsî'nin varlığını ispat etmekten aciz değildir. Peygamberlerin gönderilmesinin caiz olduğuna dair kesin deliller vardır. Biz bundan ancak, âdetin hükmü gereğince, Yüce Allah'ın zatında, ahiret'te faydalı ve zararlı olanı bildiren bir haberin kaim olmasını kasdetmekteyiz. İşte Peygamberin görevi, bu haberi tebliğ etmek ve bu suretle de Allah'ın emrine delâlet etmek ve insanlara bunu bildirmektir. Bunun için Peygamberden, kendi risâlet davasiyle yakından ilgili olağanüstü bir fii-

64 Bak: *al-İhyâ*, C. I, s. 113.

lin sadır olması mümkündür. Bütün bunlardan hiçbiri Allah'ın zatı için muhal değildir. Çünkü bunlar Kelâm-ı Nefsî'ye, Kelâm'a delâlet eden şeyin icadına, yaratılmasına ve Peygamberin risaletini doğrulayan şeye raci olan hususlardır. Şayet iyi ve kötü görme yönünden bunun muhal olduğuna hükmedilirse, Yüce Allah hakkında böyle bir esasın (husun ve kubuh) varlığını asla kabul etmez ve bunu tümüyle red ederiz. Bundan başka, sırf kubuh (kötü görme) esasına dayanarak, Peygamberlerin gönderilmesinin kötülüğünü iddia etmek de mümkün değildir. Mutezile kubh'a meyletmekle beraber, bunu kabih (kötü) görmemiştir. Binaenaleyh, bunun kötülüğünü ve Allah'ın zatında mümteni olmasını idrâk etmek zorunlu değildir. Onların bu konudaki şüphelerini burada zikretmek gerekmektedir. Onlar başlıca şu üç şüpheye düşmüşlerdir:

Birinci şüphe, onların şöyle demeleridir: "Eğer Yüce Allah, Hz. Peygamberi akla uygun hususlarla ilgili olarak göndermiş ise, şüphesiz akıl buna muhtaç olmadığından, Peygamberin gönderilmesi abes ve faydasız olur ki, bu da Yüce Allah hakkında muhaldir. Şayet akla aykırı hususlarla ilgili olarak göndermiş ise, buna göre Peygamberin tasdik ve kabul edilmesi imkânsızlaşmış olur".

İkinci şüphe, Peygamberin gönderilmesinin kesinlikle muhal olmasıdır. Çünkü Peygamberin, davasında doğru olduğunu anlatabilmek imkânsızdır. Zira, Yüce Allah'ın bizzat yaratıklara hitap etmek ve onlarla açıkça konuşmak suretiyle Peygamberi tasdik etmelerini, doğrulamalarını kendilerinden istediği farzedildiği takdirde, ayrıca Peygamberi göndermesine ihtiyaç kalmayacaktır. Şayet, yaratıklarla bizzat konuşmak suretiyle bunu kendilerinden istememiş ise, bu takdirde de Peygamberin, doğruluğunu olağanüstü bir fiil ile ispat etmesi gerekecektir. Oysa olağanüstü bir fiil ile sihir, tılsım ve bazı seçkin kişilerin insanları hayrete düşüren acayip fiilleri arasındaki farkı kavramak güçtür. Binaenaleyh, bu gibi fiillerin ne olduğunu iyice bilmeyenlere göre, bunlar da olağanüstü fiillerdir. Binaenaleyh, bu fiiller de olağanüstü birer fiil olmaları itibariyle diğeriyle eşit olduğuna göre, şüphesiz insanlar bu fiile inanmazlar ve bu da Peygamberin tasdik edilmesi, doğrulanması için gereken bilginin hasıl olmamasına sebep olur.

Üçüncü şüphe: Bir insanın bu olağanüstü fiili, sihir, tılsım ve asılsız birtakım hayâllerden ayırmasını bildiği farzedilse de, gerçekten bu fiilin doğruluğunu bilmesi nasıl mümkün olur? Belki de Yüce Allah, Peygamberi tasdik etmekle bizi sapıklığa düşürmeyi ve aldatmayı kasdetmiştir. Belki de Hz. Peygamberin saadet verdiğini söylediği

her şey, aslında bedbaht adici ve bedbaht edici olarak nitelendirdiği her şey de, gerçekte saadet vericidir! Fakat Yüce Allah bununla bizi helâk etmeyi ve Peygamberin sözü ile de bizi aldatmayı kasdetmiştir! Çünkü size göre, Yüce Allah'ın insanları sapıklığa düşürmesi ve aldatması muhal değildir. Zira akıl bunu ne iyi, ne de kötü karşılar. Aklın takbihini, kötülenmesini kabul ettirmek istendiği zaman, bir Mutezile mensubu ile mücadele edilmesi gereken en kuvvetli şüphe işte budur. Zira bu mutezile mensubuna göre, eğer aldatmak ve sapıklığa düşürmek kötü olmasaydı, Peygamberin doğruluğu asla anlaşılamayacak ve onun sapıklığa düşürücü olmadığının bilinmesi imkânsızlaşmış olacaktı.

Bu iddialara cevap olarak biz deriz ki: Birinci şüphe, zayıf bir şüphedir. Çünkü Hz. Peygamber, genel olarak aklın tek başına bilmesi mümkün olmayan bir şeyi haber vermek için gönderilmiştir. Fakat akıl bunu bildiği zaman, tek başına anlamış olur. Çünkü akıl, tek başına amellerin, sözlerin, ahlâk ve inançların faydalı ve zararlı olanlarını bildiremez. Akıl birtakım ilaçların ve kimyasal maddelerin özelliklerini tek başına idrâk edemediği gibi, insanı bedbaht yapanla, mutlu kılanı birbirinden ayıramaz. Fakat akıl bir şeyi anladığı zaman, o şeyi işitme yoluyla bilir, tasdik eder ve ondan faydalanır. Böylce de, akıl, helâk eden şeyden kaçınmış ve saadet veren şeye yönelmiş olur. Binaenaleyh, aklın, bir hastalığı ve bu hastalığın ilacını bilmede doktorun sözünden faydalanması ile, daha sonra o doktorun sözünün doğruluğunu birtakım hallerin delâletiyle bilmesi arasında bir fark yoktur.

İkinci şüphe ise, mucizenin sihir ve tahâyyülden ayırdedilememesi meselesidir ki, gerçek böyle değildir. Çünkü akıl sahibi hiçbir insan, sihrin ölüleri diriltmeğe, sopanın yılana inkılâp etmesine, ayın iki parçaya bölünmesine, denizin yarılmasına, anadan doğma körlerin tekrar görmesine, alaca hastalığına tutulanların tekrar düzelmelerine ve bunlar gibi daha birçok olağanüstü hallere sebep olabileceğini asla kabul etmez. Özet olarak burada şunu söylemek mümkündür ki, bu görüşü ileri süren kimse, eğer Yüce Allah'ın kudretinde olan her şeyin sihir ile elde edilmesinin mümkün olduğunu iddia ediyorsa, şüphesiz onun bu iddiası zorunlu olarak muhal olduğu bilinen bir iddia olur. Veya bu sözüyle belirli bir fiili diğer bir fiilden ayırmayı kastediyorsa, buna göre de sihir olmadığını bildiği bir şeyle, Peygamberi tasdik etmeyi tasavvur etmiş olur. Bundan sonra geride sadece Peygamberlerin şahsiyetlerinin ve mucizelerinin teker teker incelenmesi, gösterdikleri mucizelerin sihirle elde edilmesi mümkün olan cinsten olup olmadıklarının araştırılması kalmaktadır. Mucizenin doğru olup olmadığı hususunda şüp-

heye düşüldüğü zaman, Peygamber, mucizeyi en büyük sihirbazların gözleri önünde açık olarak gösterip, onlara meydan okumadıkça, ve kendilerine muarazada bulunmak ve tartışmak için gereken müddeti vermedikçe veya bu sihirbazlar aciz kalmadıkça, mucizenin tasdik edilmesi, doğruluğuna inanılması mümkün değildir. Şimdilik mucizeleri ayrı ayrı ve teker teker ele alıp, incelemek niyetinde değiliz.

Üçüncü şüphe ise, Yüce Allah'ın insanları aldatabileceğinin ve sapıklığa düşürebileceğinin tasavvur edilmesi ve dolayısiyle de şüpheye düşülmesidir. Bu konu ile ilgili olarak biz deriz ki: Bir insan, mucizenin Hz. Peygamberin doğruluğuna nasıl delâlet ettiğini bildiği zaman, şüphesiz onun kendi emniyetini de sağladığını bilmiş olur. Bu da, onun, risâletin mahiyetini, mânasını ve mucizenin bu risâlete ne şekilde delâlet ettiğini bilmesi ile mümkün olur. Bunun için meselâ şöyle dememiz mümkündür: Bir insan, bir hükmmdarın huzurunda, onun askerlerine karşı meydan okuyarak, kendisinin hükümdar tarafından onlara gönderilmiş olan bir elçi bulunduğunu, erzakın ve arazilerin taksiminde kendisine itaat etmelerini hükümdarın emretmiş olduğunu iddia ettiği ve askerler de bu iddiasını delille ispat etmesini kendisinden istedikleri zaman, hükümdar susarsa, ona şöyle der: Ey Yüce Hükümdar! Eğer ben iddiamda gerçekten doğru isem, âdetin hilafına, oturduğun yerden arka arkaya üç defa ayağa kalkıp tekrar otur. Onun bu ricası üzerine gerçekten bu hükümdar arka arkaya üç defa ayağa kalkıp tekrar oturursa, şüphesiz orada bulunanların zihinlerinde, insanları aldatma ve sapıklığa düşürmenin bu hükümdarın âdeti veya onun hakkında böyle bir şeyin imkânsız olduğu düşünülmeden önce, bu şahsın gerçekten hükümdarın elçisi olduğuna dair zorunlu bir ilim, bir bilgi hasıl olur. Hattâ hükümdar ona: "Doğru söyledin, gerçekten seni elçi veya vekil tâyin ettim" derse, şüphesiz bu sözden onun hem elçi, hem de vekil olduğu anlaşılmış olur. Bu hükümdarın, davranışiyle kendi âdetine aykırı hareket etmesi, onun "sen gerçekten benim elçimsin" demesine benzer. Bu andan itibaren de tâyin kesinleşmiş ve elçilik veya vekâlet görevi başlamış olur. Bu elçilik görevinin yalan olduğu düşünülemez. Ancak elçinin verdiği haberlerin yalan olabileceğini düşünmek mümkündür. Binaenaleyh, bunun gerçek bir elçilik olduğunun bilinmesi ve tasdik edilmesi zorunludur.

İşte bundan dolayı, Peygamberlerin doğruluğunu bu yönden kimse inkâr etmemiştir. Ancak Peygamberlerin gösterdikleri mucizeleri inkâr etmişler veya bunları büyü ve dolandırıcılık olarak vasıflandırmışlar, yahut ta konuşan, emreden, nehyeden, tasdik eden ve Peygam-

berleri gönderen bir Rabb'in varlığını inkâr etmişlerdir. Bütün bunları olduğu gibi kabul edenler ve mucizenin Yüce Allah'ın bir fiili olduğuna inananlar ve Allah'ın, "işte bu benim elçimdir, sizin mutlu veya mutsuz olmanızın yollarını göstermek için size gönderdim" sözünü kulakları ile dinleyenler hakkında, Allah'ın, Peygamberleri ve gönderildikleri insanları aldattığına ve dolandırdığına dair olan inancınız nereden geliyor? Allah, bedbaht edenin mutlu, mutlu yapanın da bedbaht ettiğini bildirmiştir. Bu ise, aklı takbih etmediğiniz, kötü görmediğiniz, sürece muhal değildir. Hattâ, meselâ Peygamberin yokluğu farzedilerek, Yüce Allah'ın şifahen "sizin kurtuluşunuz oruç, namaz ve zekâttadır, helâkiniz ise bunları terketmenizdedir" dediği zaman, acaba O'nun doğru söylediğini nasıl anlayacağız? Belki de Allah bizi sapıklığa düşürmek ve helâk etmek için yalan söylemektedir. Çünkü yalan size göre bizatihi kabih (çirkin) değildir. Eğer yalan bizatihi kötü ise, buna göre Yüce Allah hakkında kötülük, zulüm ve bütün yaratıkların helâkine sebep olan herşey mümteni-değil demektir.

Bu iddiaya karşı biz şöyle deriz: Allah yalan söylemekten münezzehtir. Çünkü yalan ancak kelâmda, sözde olur. Oysa Yüce Allah'ın kelâmı bir ses olmadığı gibi, bir harf de değildir. Bu itibarla Allah'ın kelâmına yalanı ve dolandırıcılığı isnad etmek mümkün değildir. Zira Allah'ın kelâmı kendi nefsinde kaim olan bir mânadır. Meselâ, insanın bilmiş olduğu her şey için, kendi zatında bu bilgisine uygun olan bir haber kaim olur. Bu haberde yalanın tasavvur olunması imkânsızdır. İşte Yüce Allah'ın durumu da bunun gibidir. Genel olarak diyebiliriz ki, nefsin kelâmında yalanın tasavvur olunması imkânsızdır. Dolayısiyle, Yüce Allah onların söylediklerinden münezzeh olup, sözünde doğru olandır. Bu da açıkça gösteriyor ki, bir fiilin kesinlikle Yüce Allah'ın fiili olduğu, bu fiilin beşerin, yaratıkların kudreti dışında bulunduğu ve nübüvvet dâvasına iktiran ettiği bilindiği zaman, bu fiilin doğruluğunu bilmek zorunlu bir bilgi haline gelir. Bu husustaki şüphe ise, ancak şüphe olması itibariyle, bu fiilin beşerin kudreti içinde olup olmadığı meselesine dayanır. Fakat Yüce Allah'ın fiillerinden olduğu kesinlikle anlaşıldıktan sonra şüpheye düşmek için asla bir sebep kalmaz.

Eğer, "kerâmet caiz midir?" denirse, cevap olarak biz deriz ki:

İnsanlar bu konuda ihtilaf etmişlerdir, fakat gerçek olan kerâmetin caiz olmasıdır[65]. Çünkü bu, bir insanın duası veya muhtaç olması

65 Ehl-i Sünnete göre kerâmet göstermek caizdir. Ancak, riyadan sakınmak için kerâmetleri gizlemeğe çalışmalıdır. Kerâmet bir övünme vasıtası olmamalıdır. İlham, Allah'ın insana bahşettiği bir lütuftur; fakat ilham, fıkıh usûlünde bir delil olamaz. Peygamberler akibetlerinden emin olurlar. Veliler ise, akibetlerinden emin olamazlar. Değişmeyen kutsal ibareler, ancak vahiy olabilirler. Kul sözü her zaman değişebilir. Kur'an-ı Kerîm vahiy mahsulü olduğu için asla değişmez. Çeviren.

sonucunda, Yüce Allah'ın meydana getirdiği olağanüstü ve insanları hayrette bırakan bir fiille ilgili olan bir husustur. Bu ise, şüphesiz Allah'ın zatında muhal olmayan hususlardandır. Zira, bu, mümkün olup, başka bir imkânsızlığa götürmediği gibi, mucizenin de batıl olmasına sebep olmaz. Çünkü kerâmet, ortada bir meydan okuma veya iddia bulunmadan meydana gelen olağanüstü bir olaydan ibarettir. Eğer bu olay meydan okumak suretiyle hasıl oluyorsa, biz buna mucize adını veririz ve bu da zorunlu olarak meydan okuyanın doğruluğuna delâlet eder. Kerâmet'in, ortada bir dava konusu bulunmadığı zaman, bazan bir fâsık vasıtasiyle de gösterilmesi caizdir. Çünkü kerâmet biz'atihi kudretin içinde bulunan bir şeydir. Şayet "bir yalancı vasıtasiyle mucizenin de gösterilmesi mümkün müdür" denirse, biz şöyle deriz:

Meydan okumağa bağlı olan mucize[66], Yüce Allah'ın "doğru söyledin, sen gerçekten benim elçimsin" sözü gibidir. Oysa Allah'ın yalancıyı tasdik etmesi, doğrulaması muhaldir. Allah'ın kendisine "sen benim resûlümsün" dediği her kimse gerçekten O'nun resûlü olur ve böylece de yalancı olmaktan çıkmış olur. Binaenaleyh, bu kimsenin yalancı olmasiyle, Allah'ın "gerçekten sen benim resûlümsün" sözü ayarında görülen mucizenin bir araya gelmesi muhaldir. Çünkü bu şahsın yalancı olmasının mânası, ona "sen benim resûlümsün" denmemiş, mucizenin mânası ise, "sen benim resûlümsün" denmiş olmasıdır. Yukarıda örneğini verdiğimiz misâlde de görüldüğü gibi, hükümdarın davranışı da kesin olarak onun, "sen benim elçimsin" sözü gibidir. Böylece meydana çıkmış oluyor ki, bu, kudretin içinde bulunan bir şey değildir. Çünkü bu muhaldir. Muhal olan bir şey için de kudret söz konusu değildir. Bu kısım da, bu konuyla tamamlanmış olmaktadır. Şimdi de Peygamberimiz Hz. Muhammed'in nübüvvetini ve onun, Yüce Allah hakkında verdiği haberleri ispat etmeğe başlayalım. Şüphesiz Allah en iyi bilendir.

66 Peygamberler mucize gösterirler. Bizim Peygamberimizin getirdiği en büyük mucize *Kur'an-ı Kerîm*'dir. Bundan başka, ayı iki parçaya ayırmak ve parmaklarından su akıtmak da onun mucizeleri arasındadır. En son peygamber Hz. Muhammed'in doğruluğuna dair pek çok aklî ve naklî delillerin gösterilmesi mümkündür. Çeviren.

DÖRDÜNCÜ KISIM

Bu kısımda dört bölüm vardır:

Birinci bölüm, Peygamberimiz Muhammed'in -Allah'ın selâtı ve selâmı ona olsun- nübüvvetini ispata dairdir.

İkinci bölüm, Hz. Peygamber vasıtasiyle bize bildirilen, haşr, neşr, sırat, mizan ve kabir azabının hak olduğuna dairdir. Bu bölümde bir giriş ve iki fasıl vardır.

Üçüncü bölüm, imamet hakkındadır. Bu bölümde üç yönde araştırma yapılmaktadır.

Dördüncü bölüm, fırkaların hangisinin tekfir edilmesinin vacip olduğunu, hangisinin vacip olmadığını açıklamakta ve tekfir konusunda dayanılması gereken kanun ve kurallara işaret etmektedir. Bu bölüm ile de bu kitap sona ermektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HZ. MUHAMMED'İN NÜBÜVVETİNİN İSPATI MESELESİ

Bu bölüm, Peygamberimiz Hz. Muhammed'in nübüvvetini[67] ispata dairdir.

Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat etmek için, özellikle üç fırkanın durumunu görmemiz gerekmektedir:

Birinci fırka, İseviyye fırkasıdır. Bunlara göre Hz. Peygamber, sadece Arapların Peygamberi olup, başkalarının değildir. Bu görüşün batıl oluşu aşikârdır. Çünkü onlar Peygamberin Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu itiraf etmişlerdir. Peygamberin ise yalan söylemiyeceği bilinmektedir. Bundan başka Hz. Peygamber, kendisinin bütün insanlık âlemine gönderilmiş bir elçi olduğunu ileri sürmüştür. Hattâ bunun için elçilerini Kisrâ'ya, Kayser'e ve bütün yabancı devlet krallarına göndermiştir. Bu hakikat da tevâtüren sabittir. Binaenaleyh onların bu sözleri muhaldir ve gerçeğe aykırıdır.

İkinci fırka, Yahudi fırkasıdır. Bunlar Hz. Peygamberin gerçekten peygamber olduğunu inkâr etmişlerdir. Onların bu inkârı, Peygamberle veya mucizeleriyle ilgili bir araştırma ve incelemelerinden ileri gelmeyip, daha çok Mûsa (A. S.)'dan sonra bir peygamberin gelmeyeceğini zannetmelerinden ileri gelmektedir. Bunun için İsâ (A. S.)'nın da peygamberliğini inkâr etmişlerdir. Bu itibarla, bizim, her şeyden önce onlara İsâ (A. S.)'nın peygamberliğini ispat etmemiz gerekmektedir. Çünkü onlar, belki de Kur'an'ın bir mucize olduğunu anlamakta güçlük çekerler, fakat ölülerin tekrar diriltilmesi, anadan doğma körlerin yeniden görmesinin sağlanması ve alaca hastalığının tedavi edilmesi mucizelerini anlamakta böyle bir güçlüğe uğramamaları ve bunları kolaylıkla idrâk etmeleri mümkündür. Bunun için onlara şöyle denir:

67 Bak: *al-Munkiz mina'd-Dalâl,* s. 24, 26, Mısır 1309.

Sizi, ölüleri diriltmek suretiyle doğrulğuğunu ispat eden bir kimse ile bir sopayı yılana çevirmek suretiyle doğruluğunu ispatlayan bir kimseyi birbirinden ayırmağa, aralarında fark olduğunu söylemeğe sevkeden sebep nedir? Onlar bu soruya asla bir cevap veremiyeceklerdir. Çünkü onlar, başlıca iki şüphe yüzünden bu sapıklığa düşmüşlerdir.

Bu şüphelerden birincisi, neshin bizatihi muhal olduğunu söylemeleridir. Zira nesih, bir hükmün yerine diğer bir hükmün getirilmesine ve mevcut olan bir hükmün değiştirilmesine delâlet etmektedir. Bu ise Yüce Allah hakkında muhaldır.

İkincisi, bazı mülhidlerin (tanrısızların) Mûsa (A. S.) 'nın "gökler ve dünya durdukça, benim dinime bağlı olarak kalınız. Ben Peygamberlerin en sonuncusuyum" dediğini ileri sürmelerini kendilerine telkin etmiş olmalarıdır.

Birinci şüphenin batıl oluşu, neshin gerçek mânasının anlaşılmasına bağlıdır. Nesih, kendisini yürürlükten kaldıran yeni bir hitabın gelmemesi sebebiyle, devam etmesi zorunlu bulunan sabit bir hükmün kaldırılmasına delâlet eden bir hitaptan ibarettir. Meselâ bir efendinin kölesine sadece "kalk" demesi ve ona kalkma süresini söylememesi muhal değildir. Zira o, kalkmada kölenin menfaatı ve faydası bulunduğu sürece, kalkma eyleminin devam etmesi gerektiğini bilmektedir, fakat bunu kölesine açıklamamaktadır. Köle de kendisinin mutlak olarak kalkmakla emrolunmuş olduğunu, bu kalkmasına da, efendisi kendisine oturmasını emredinceye kadar süresiz devam etmek zorunluluğunda bulunduğunu ve ancak onun "otur" demesiyle oturabileceğini bilmektedir. Burada efendinin daha önce bilmediği ve ancak şimdi bildiği bir faydanın kendisine açıklandığı veya zahir olduğu düşünülemez. Aksine ayakta kalmanın faydasının süresini ve bu süreyi köleye bildirmemesinde, köle için fayda bulunduğunu kesinlikle bilmiş olması mümkündür. İşte bunun için de köleye verdiği emri mutlak olarak, hiçbir şarta bağlamadan vermekte ve böylece de kölenin bu emre uymasına devam etmesini sağlamış olmaktadır. Daha sonra da, kölenin bu kıyam hareketindeki menfaatı değiştiği zaman, ona oturmasını emretmektedir. İşte şer'î hükümlerin değişmesinin de bu şekilde anlaşılması gerekir. Zira Hz. Peygamberin gönderilmesi, ondan önceki bir şeriatın veya hükümlerin çoğunluğunun derhal neshedilmesini, kaldırılmasını gerektirmez. Fakat bununla, kıblenin değiştirilmesi, Muharrem'in helal kılınması ve benzeri gibi bazı hükümlerin neshedilmesi mümkündür. Şüphesiz bu meselelerle ilgili faydalar, asırlara ve

durumlara göre değişmektedir. Binaenaleyh nesihte, değişikliğe veya daha önce bilinmeyen bir şeyin daha sonra bilinmesine, yahut da herhangi bir çelişikliğe delâlet eden bir husus yoktur. Bundan başka, Yahudiler için Mûsa (A. S.)' nın mübüvvetinin ve şeriatının devam etmesi, ancak onların Hz. Âdem'den Hz. Mûsa'ya kadar geçen süre içinde bir şeriatın gelmediğine inanmalariyle mümkün olur ki, böylece gerek Hz. Nûh'un, gerekse Hz. İbrahim'in varlıklarını ve şeriatlarını inkâr etmiş olurlar. Tabiatiyle bu da, onlarla Hz. Mûsa'nın nübüvvetini ve şeriatını inkâr eden kimse arasında bir farkın kalmamasına sebep olur. Bütün bunlar ise, tevatüren kesin olarak bilinen gerçekleri inkârdan başka bir şey değildir.

İkinci şüpheye gelince, bu da iki yönden saçmadır:

Birincisi: Eğer onların Mûsâ (A. S.) hakkında söyledikleri doğru olsaydı, İsâ (A. S.)' nın herhangi bir mucizeyi gösterememesi gerekirdi. Çünkü bu, zorunlu bir tasdiktir. Binaenaleyh, Mûsa (A. S.) 'yı yalanlayan bir kimseyi Allah mucizeyle nasıl tasdik eder? Çünkü Allah, Mûsa'nın da peygamberliğini tasdik etmektedir. Acaba onlar bu hareketleriyle, İsâ'nın mucizesinin varlığını mı, yoksa ölüleri diriltmenin, meydan okuyanın doğruluğuna delâlet edeceğini mi inkâr ediyorlar? Bunlardan birisini inkâr ettikleri takdirde, bizzat Mûsa (A. S.)' nın şeriatında içinde çıkamayacakları birtakım güçlüklerle karşılaşacaklar ve bu da onların boyun eğmelerine sebep olacaktır. Bunu kabul ettikleri takdirde de, Mûsa (A. S.)'dan "ben peygamberlerin sonuncusuyum" sözünü nakleden kimseyi yalanlamak zorunluluğunda kalacaklardır.

İkincisi: Onlara bu şüphe, ancak Peygamberimiz Hz. Muhammed'-in -Allah'ın selâtı ve selâmı ona olsun- peygamber olarak gönderilmesinden ve ölümünden sonra arız olmuştur. Eğer bu şüpheleri gerçekten doğru olsaydı, daha Hz. Peygamber hayatta iken Yahudiler bu şüphelerini ortaya atar ve bunu dâvalarına bir delil olarak gösterirlerdi. Zira onlar kılıç kuvvetiyle İslâmiyeti kabul etmeğe zorlanmışlardır. Sonra, Peygamberimiz de Mûsa (A. S.)'nın Peygamberliğini tasdik ediyor ve Yahudiler için recm ve benzeri gibi hükümlerde Tevrat ile hükmediyordu. Bu itibarla, şayet Tevrat'ta böyle bir hüküm bulunsaydı, acaba Peygamberimiz bunu görmez miydi? Sonra, Peygamber'e itiraz etmekten kendilerini alıkoyan sebep nedir? Kesin olarak bilinmektedir ki, onlar asla böyle bir şeye teşebbüs etmemişler ve böyle bir delili ileri sürmemişlerdir. Şayet Tevrat'ta böyle bir hüküm bulunsaydı, şüphesiz buna verilecek bir cevap bulunamaz ve bu da tevatüren

nakledilir ve insanlar arasında yayılırdı. Bundan başka onların, Tevrat'ı terketme kudretinde bulundukları halde, terketmedikleri bilinmektedir. Zira onlar, kendi canlarını, mallarını ve kadınlarını korumak için bütün imkânlariyle Peygamberin şeriatını kötülemeğe gayret ediyorlardı. Binaenaleyh, onlara karşı Hz. İsâ'nın nübüvvetibi ispat ettiğimize göre, Hıristiyanlara karşı da ispat edeceğimiz şekilde, kendilerine Peygamberimizin nübüvvetini ispat etmemiz mümkündür.

Üçüncü fırka, Hıristiyanlardır. Bunlar neshin caiz olduğunu söylerler, fakat Peygamberimiz Hz. Muhammed'in -Allah'ın selâtı ve selâmı ona olsun- nübüvvetini, mucizesini inkâr etmek suretiyle inkâr ederler. Peygamberimizin nübüvvetini mucizeyle ispat etmenin iki yolu vardır:

Birinci yol, Kur'an'a bağlanmaktır. Zira biz diyoruz ki, Peygamberin, doğruluğunu ispatlamak için mucizeyi halkın huzurunda gösterip, onlara meydan okumadıkça ve onlar da buna karşı âciz kalmadıkça, mucizenin bir anlamı yoktur. Hz. Peygamber'in, fesahatta çok ileri gitmiş ve söz sanatını çok iyi bilmiş olmalarına rağmen, Araplara karşı meydan okuduğu ve onların da karşılık vermekten âciz kaldıkları tevatüren bilinmektedir. Şayet böyle bir karşılık verilmiş olsaydı, şüphesiz bu derhal meydana çıkardı. Çünkü bazı rezil ve kendini bilmez şairler, şiirleriyle Peygambere meydan okudukları ve kendilerine gereken karşılık verildiği zaman, aralarında meydana gelen tartışmalar ve çelişiklikler hemen ortaya çıkmıştır. O halde, Peygamberin onlara Kur'an-ı Kerîm'le meydan okuduğunu inkâr etmek imkânsız olduğu gibi, Arapların fesahattaki üstün kudretlerini ve kendi dinlerini, canlarını ve mallarını korumak ve müslümanların hüküm ve idaresinden kurtulmak için, bütün güçleriyle Peygamberin nübüvvetini kabul etmemeğe gayret ettiklerini inkâr etmek imkânsızdır. Yine onların, bütün çabalarına rağmen âciz kaldıklarını da inkâr etmek mümkün değildir. Zira, eğer onların kudretleri kâfi gelseydi, bunları yapacaklarında şüphe yoktu. Çünkü kesinlikle bilinen bir husus, kendi nefsinden helâkı defetmeye kadir olan bir kimsenin, şüphesiz bunu defetmeye çalışacağıdır. Eğer gerçekten bunu yapmış olsalardı, şüphesiz bu meydana çıkacak ve nakledilecekti. İşte bütün bunlar konuya giriş mahiyetini taşımaktadır. Bunların bazıları tevatüren, bazıları da âdetlerin cereyan tarzlariyle bilinmektedir. Bütün bunlar da kesin ve doğru bilgiyi gerektiren hususlardandır. Dolayısiyle bu konuda sözü daha fazla uzatmağa lüzum yoktur.

İşte buna benzer bir yolla, İsâ (A. S.)'nın nübüvveti de ispat edilmiş olur. Herhangi bir Hıristiyanın da, bunlardan birini inkâr etmesi

mümkün değildir. Çünkü böyle bir şey yaptığı takdirde, karşısına İsâ'nın durumunu çıkarmaları ve nübüvvetini ispat için ölüleri diriltmek suretiyle meydan okumasını, ölülerin diriltilmesi diye bir şeyin varlığını veya İsâ'nın meydan okumasına karşılık verilmediğini, yahut da karşılık verildiği ve itirazda bulunulduğu halde, bunun meydana çıkmadığının ileri sürülmesini inkâr etmeleri mümkündür. Görüldüğü gibi bütün bunlar, Peygamberliğin esasını kabul edenlerin cevap verememeyecekleri birtakım inkârlardır.

Eğer "Kur'an hangi yönden mucizedir" denirse, biz deriz ki: Kur'an-ı Kerîm'in üslûbunun akıcılığı, insana hayret veren nazmiyle bir arada bulunan fesahatı, Arapların gerek şiirlerinde, gerekse hutbelerinde kullandıkları metodlardan bambaşka bir metod kullanması ve böyle bir nazımla böyle bir akıcılığın bir araya gelmesi, şüphesiz insanların kudretleri dışında kalan bir mucizedir. Burada hemen şunu da belirtmek gerekir ki, Arapların bazı şiirlerinde ve hutbelerinde de böyle akıcı bir üslûbun bulunduğuna hükmetmek mümkündür. Yine Kur'an-ı Kerîm'in mucizeliğine inanmayan ve bunu tartışma konusu yapmak isteyen bazı kimselerin, Kur'an'dan öğrendikleri nazma benzetmek suretiyle birtakım ibare ve cümleleri düzmeleri de mümkündür; fakat Müseyleme al-Kezzâb'ın saçmalarında ve özellikle "sen fil'in ne olduğunu bilir misin? Fil'in ince bir kuyruğu ve uzun bir hortumu vardır" sözünde olduğu gibi, bu nazımlarda genellikle bir akıcılık vasfı bulunmamakta, aksine bunlar düşük, kırık ve anlamsız birtakım cümlelerden meydana gelmektedir ki, işte gerçek fesahat ve belagat sahibi insanların ayıpladıkları ve alay ettikleri bu gibi düşük ve kırık cümlelerin yapılması mümkündür.

Kur'an'ın üslûbunun akıcılığına gelince, bütün Araplar bu akıcılık karşısında hayrete düşmüşler ve onlardan hiçbirinin Kur'an'ın fesahatini kötülemeye kalkıştığı görülmemiştir. O halde Kur'an'ı Kerîm işte bu iki yönden, yani nazımla üslûp akıcılığını birleştirmesi yönünden insanları âciz bırakan bir mucizedir.

Eğer "belki de Arapların savaşlarla ve birtakım mücadelelerle meşgul olmaları veya birtakım engellerin bulunması, Kur'an'ın meydan okumasına karşılık verememelerine ve bununla gereği gibi meşgul olamamalarına sebep olmuştur. Şayet Kur'an'la gereği gibi ilgilenebilselerdi, şüphesiz ona karşılık vermeğe güçleri yeterdi" denirse, cevap olarak biz deriz ki: Onların bu sözleri saçma olmaktan ileri gidemez. Zira meydan okuyan bir kimsenin meydan okumasını, birtakım söz-

leri ve cümleleri bir araya getirmek suretiyle defetmek, kadın ve erkekleri esir etmek, öldürmek ve anî hücumlarda bulunmak suretiyle Müslüman Araplara karşı girişilen hareketlerde olduğu gibi, kılıç zoruyla defetmekten şüphesiz daha kolay ve daha hayırlıdır. Bundan başka onların bu sözleri, bizim esas gayemize de aykırı düşmemektedir. Zira onların Kur'an'ın meydan okumasına karşılık vermek fırsatını bulamamaları, ancak Yüce Allah'ın onlara bu fırsatı vermemiş olmasından ileri gelmektedir. Binaenaleyh, yapılmasının mümkün olduğu bilinen bir şeyi yapmağa fırsat bulamamak, mucizelerin en büyüğüdür. Meselâ bir peygamber "doğruluğumu ispat etmek için, ben bu gün parmağımı hareket ettireceğim; göreceksiniz ki, dünyada hiç bir kimse benim bu hareketimi yapmağa kadir olamayacaktır" dediği zaman, gerçekten o gün, onun bu hareketini yapmağa hiçbir kimse kadir olamazsa, peygamberlik dâvasında doğru olduğu meydana çıkmış olur. Zira o gün insanların, cisimleri her bakımdan sağlam olmasına rağmen, parmaklarını hareket ettirmek kudretlerini yitirmeleri, mucizelerin en büyüğünü teşkil eder. Hattâ onların bu hareketi yapmağa kudretleri olduğu ve Peygamberin canları ve malları üzerindeki baskısını kaldırmağa şiddetle muhtaç oldukları halde, bu hareketi yapmamaları ve karşılık vermemeleri şüphesiz en büyük bir mucizedir. Bütün bunlar, zorunlu olarak bilinen hususlardır. İşte Hıristiyanlara karşı Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat etmenin yolu budur. Onlar bu açık gerçeklerden birini inkâr etmeğe kalkıştıkları zaman, sadece karşılarına İsâ (A. S.)'nın mucizeleri konusunu çıkarmamız ve bu şekilde kendilerine gereken karşılığı vermemiz kâfidir.

İkinci yol, Peygamberin nübüvvetinin birtakım doğaüstü fiillerle sabit olmasıdır. Nitekim Peygamberimizin gösterdiği ayın iki parçaya ayrılması, dilsizlerin konuşması, parmakları arasından suyun fışkırması, avucundaki taş kırıntılarının Allah'ı tesbih etmesi, az yemeği çoğaltması ve benzerleri gibi birtakım doğaüstü mucizeler bu cümledendir ki, bütün bunlar Hz. Peygamberin doğruluğunu ispatlayan delillerdir[68].

Eğer "bu olaylar, tek kimselerin rivayet ettikleri haberler olmaları yönünden tevatür derecesine ulaşmamıştır" denirse, biz deriz ki: Bu görüş her nekadar kabul edilse de, bu olaylarla ilgili rivayetlerin toplamı tevatür deresesine ulaşmış olduğundan, bunların naklediliş şekilleri mucize olmalarına bir zarar vermez. Meselâ Hz. Alî'nin -Al-

68 Bu gibi fiiller üç kısma ayrılır: Bunlardan birincisi hissî, ikincisi hayâlî ve üçüncüsü de aklîdir... Bak: *al-Madnûn al-Kebîr*, s. 18, al-Meymene baskısı 1309.

lah ondan razı olsun- cesareti, kahramanlığı ve Hatem'in cömertliği kesin olarak tevatüren bilinmektedir. Oysa bu olaylar tek haberler şeklinde rivayet edildiklerinden, tevatüren sabit olmamıştır. Fakat bu tek haberlerin bir araya gelmesinden, cesaret ve cömertlik sıfatlarının kendilerinde bulunduğu kesin olarak bilinmektedir. İşte bunun gibi, Hz. Peygamberin insanlara hayret veren mucizeleri de tek haberlerin bir araya gelmesiyle tevatür derecesine ulaşmıştır ki, bunlar hakkında bir müslüman asla şüpheye düşemez.

Bu konuyla ilgili olarak şayet Hıristiyanlardan biri "benim için bu olayların, ne toplu, ne de ayrı ayrı kimseler tarafından rivayet edilmeleri tevatür derecesinde değildir" derse, ona denir ki: Meselâ bir Yahudi'nin herhangi bir ülkeye yerleştiğini, orada inzivaya çekilip Hıristiyanlarla asla temas etmediğini, onların içine girmediğini ve Hıristiyanların nazarında Hz. İsâ'nın mucizeleri mütevâtir olmakla beraber, kendi nazarında mütevâtir olmadığını ileri sürdüğünü farzedelim. Şimdi bu durumu inceleyip, kendilerini ondan ayıran noktayı araştırdıkları zaman göreceklerdir ki, ortada sadece ona "Hz. İsâ'nın mucizeleri senin için de tevatür derecesinde olabilmesi için, bu mucizelerin, aralarında tevatür derecesine ulaştığı halkla temas etmen, onların içine girmen gerekir" demekten başka çare yoktur. Çünkü, gerçekten sağır olan bir kimse hakkında haberlerin tevatür etmesinin söz konusu edilemiyeceği gibi, kendisini sağır göstermek isteyen kimse için de söz konusu edilemez. İşte Hıristiyanlardan biri tevatürü inkâr ettiği zaman, bizim de kendisine vereceğimiz cevap bundan başka bir şey değildir.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERİATIN HÜKÜMLERİNİN TASDİKİ MESELESİ

Bu bölüm, Şeriatın getirdiği hükümleri tasdik etmenin vacip olduğuna ve aklın da bunları gerektirdiğine dairdir. Bu bölümde bir giriş ile iki fasıl vardır.

Giriş: Bilinmesi zorunlu olmayan şeyler, Şeriat olmaksızın sadece aklî delillerle bilinenler, yalnız şer'î delillerle bilinenler ve her ikisiyle bilinenler olmak üzere üç kısma ayrılır.

Şeriat olmaksızın sadece aklî delillerle bilinen şeyler, âlemin hâdis olması, hâdis kılan'ın vücûbu, kudreti, ilmi ve iradesi gibi bilgilerdir. Çünkü bütün bunlar sabit olmadıkça Şeriat sabit olamaz. Zira Şeriat kelâm'a dayanır. Dolayısiyle nefsin kelâm'ı sabit olmayınca, Şeriat da sabit olmaz. Binaenaleyh, rütbe yönünden nefsin kelâmından önce gelen her şeyin, nefsin kelâmiyle ve ona istinad eden şeylerle ispat edilmesi imkânsızdır. Bundan başka, bize göre nefsin kelâmını da Şeriatla ispat etmek mümkün değildir. Bazı araştırıcılar ise, bunun mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunların iddialarına daha önce işaret edilmiştir.

Yalnız işitmek suretiyle elde edilen bilgiye gelince, işitme hasıl olduğu anda, iki caizden birini tahsis eder. Çünkü bunlar, akılla bilinen hususlardandır. Bunların anlaşılması ise, ancak Yüce Allah'ın vahyi ve ilhamı ile olur. Biz haşr, neşr, sevap, ikab ve benzerleri gibi hususları, vahiy gönderileni işitmek suretiyle biliriz.

Her ikisiyle -aklî ve şer'î deliller- bilinen hususlar, Allah'ı görme meselesi, bütün hareketleri ve arazları yaratmada Yüce Allah'ın tekliği ve benzerleri gibi, aklın kapsamı içine giren ve rütbe itibariyle Yüce Allah'ın Kelâmı'nın ispatından sonra olan bütün konulardır. Şeriatın getirdiği bir hüküm akla uygun ise, onu kesin olarak tasdik etmek vaciptir. Eğer şer'î deliller, gerek metinleri, gerekse senedleri

yönünden kesin iseler, bunlar hakkında herhangi bir ihtimal söz konusu edilemez. Şayet bunlar zannî iseler, zannî olarak tasdik edilmeleri gerekir. Zira dil ve kalp ile tasdik etmenin vacip olması, diğer amellerde olduğu gibi, zannî delillere istinad eden bir ameldir. Meselâ biz sahabenin, herhangi bir şeyi veya arazlardan birini kulun yaratmış olduğunu ileri süren bir kimsenin sözünü şiddetle reddettiğini kesin olarak biliyoruz. Onların bu inkârları, sadece Yüce Allah'ın *"her şeyi yaratan Allah'tır"*[69] sözüne dayanıyordu. Halbuki bu sözün umumi olduğu ve tahsis kabiliyeti bulunduğu bilinmektedir. Bu sözün umumiliği ise ancak zannîdir. Binaenaleyh, bu meselenin kesinlik kesbetmesi, ancak daha önce açıkladığımız aklî delillerin araştırılması sonucunda mümkün olmuştur. Biz biliyoruz ki, onlar aklî araştırmaları yapmadan önce bunu inkâr ediyorlardı. O halde, onların zanla idrâk olunan hususlara ancak fıkhî meselelerde itibar ettiklerine inanılmaması gerekir. Aksine onlar, zannî kavramlara inançla ve nassla ilgili tasdiklerde de itibar etmişlerdir.

Aklın imkânsız gördüğü konularla ilgili olarak gelen nassları te'vil etmek zorunludur. Zira nassın akla uygun olmayan hükümleri ihtiva etmesi, kesinlikle düşünülemez. Müteşâbih hadiselerin ortaya koyduğu hükümlerin ekserisi doğru değildir. Bunlardan doğru olanları da kesin olmayıp, te'vil edilmeleri mümkündür. Akıl bir meselede durduğu ve o meselenin muhal veya caiz olduğu hususunda bir hüküm vermediği takdirde, şer'î delillere dayanarak, onun tasdik edilmesi de vacip olur. Burada tasdikin vacip olması için, aklın o şeyin muhal olduğuna hükmetmesi kâfi olup, caiz olduğuna hükmetmeyi gerektiren bir şeyi ihtiva etmesi şart değildir. Bu iki derece arasında fark vardır. Meselâ aptal olan bir kimsenin zihninin, bir insanın "bu meselenin caiz olduğunu biliyorum" sözü ile, "bu meselenin muhal mi veya caiz mi olduğunu bilmiyorum" sözü arasındaki farkı kavrayamayacak şekilde kendisine ihanet etmesi mümkündür. Oysa bu ikisi arasında dağlar kadar fark vardır. Çünkü birincisi, Yüce Allah hakkında caizdir; ikincisi ise caiz değildir. Yine birincisi, caiz olduğunu bilmek, ikincisi ise, muhal olduğunu bilmemektir. Bu her iki kısımda da tasdikin vacip olması caizdir. İşte giriş bundan ibarettir.

Birinci fasıl: Bu fasıl, haşr, neşr, kabir azabı, sırat ve mizân gibi, Şeriatın getirdiği hükümler karşısında aklın durumunun açıklanmasına dairdir.

---

69 Bak: *Ra'd Sûresi,* âyet: 18; *Zumer Sûresi,* âyet: 62.

Haşr: Bu, yaratıkların tekrar diriltilmeleri, iade edilmeleri anlamını taşır. Buna şer'î hükümler delâlet etmiştir. Bu ise, ilk yaratma deliliyle mümkündür. Çünkü iade, ikinci bir yaratmadır. Binaenaleyh, bununla ilk yaratma arasında bir fark yoktur[70]. Buna iade denmesi, ancak daha önceki yaratmaya nisbetendir. Şüphesiz bir şeyi inşa etmeye ve ilk defa yaratmaya kadir olan, onu iade etmeğe, yeniden yaratmağa da kadirdir. İşte Yüce Allah'ın *"De ki, onları ilk defa yaratan diriltecektir"*[71] sözünün mânası budur.

Şayet "ne dersiniz, bütün cevherler ve arazlar yok edilip, sonra hepsi de mi iade edilecektir? Yoksa cevherler bırakılıp, sadece arazlar yok edilecek ve sonra da yalnız bu arazlar mı iade edilecektir" denirse biz deriz ki: Her şey mümkündür. Şeriatta bu mümkün şeylerden birisinin tâyinine dair kesin bir delil yoktur. Meselâ iki şıktan birisi, arazların yok olması ve insan cisminin de toprak şeklini alarak kalmasıdır. Böylece insandan hayat, renk, rutubet, terkip ve şekil gibi arazların özelliklerinden olan bütün hususlar zail olmuş olur. Bu insanın daha sonra iade edilmesi, yeniden diriltilmesi, kendisine bu arazların aynen veya benzerlerinin iade edilmesi anlamını taşır. Çünkü bize göre, araz baki değildir. Hayat bir araz olduğu gibi, her an var olan da başka bir arazdır. İnsan, cismi itibariyle insandır. Çünkü insanın bir insan olması, araz itibariyle değildir. Zira değişen her araz diğerinden ayrıdır. Dolayısiyle bir şeyin iadesi için arazların iadesinin farz olması şart değildir. Biz bunu ancak bazı sahabelerin, arazların iadesinin imkânsız olduğunu söylemelerinden dolayı zikrettik. Zira böyle bir şey batıldır. Fakat, bunun batıl olduğunu izah etmek uzun zaman alacaktır. Bu açıklamamızda buna ihtiyaç yoktur. İkinci şık ise, cisimlerin de yok olması, sonra da yeniden yaratılmak suretiyle bu cisimlerin iade edilmesidir.

Şayet "iadeyi, ikinci yaratmayı birincisinden ayıran nedir? İkinci yaratılışın birincisinin aynı olduğunu söylemenizin mânası nedir? Çünkü, yok olanın aynısı da kalmamıştır ki, iade edilmesi mümkün olsun!" denirse biz deriz ki: Yüce Allah, ezelde yok olanın daha sonra var olacağını ve o anda yok olduğunu bildiği gibi, yok olanın da daha önce var olduğunu bilmektedir. Yüce Allah'ın ilmindeki bu bilgiyi inkâr etmek imkânsızdır. Zira Allah'ın ilmi her şeyi kuşattığı gibi, kudreti de sonsuzdur. Binaenaleyh, iadenin mânası, daha önce var olan bir yokluğu yeniden varlığa tebdil etmektir. Başlangıcın, yani ilk

---

70 Bak: *al-Madnûnu'l-Kebîr*, s. 22, Mısır 1309; İlcâmu'l-Avâm, s. 19.

71 Bak: *Yâsîn Sûresi*, âyet: 79.

defa yaratmanın mânası ise, üzerinden varlık geçmeyen bir yokluğun varlığını icad etmektir. İade'nin mânası işte budur. Binaenaleyh, cismin bakiliği takdir edildiği ve mesele, ilk defa yaratılanlara benzeyen birtakım arazların yeniden yaratılmasına bağlandığı sürece, şer'î hükümler tasdik edilmiş ve böylece de iade problemleri halledilmiş ve ikinci yaratma, ilkinden temyiz edilmiş olur. *at-Tahâfut* adlı kitabımızda bu konudan uzun uzadıya bahsederek, onların görüşlerini çürütmek için, kendilerine göre bir yeri işgal etmeyen nefsin baki oduğunu ve bu nefsin ister insanın kendi cismi, ister başkasının cismi olsun, bedene dönerek onu yeniden yöneteceğini ispat etmeğe çalıştık. Halbuki bu, bizim inancımıza uymayan bir zorlamadır. Zira adı geçen kitap, onların görüşlerini çürütmek için yazılmış olup, hak mezhebi ispat için yazılmamıştır. Zira onlara göre insanın insan oluşu, nefsi itibariyledir. Onun bedeni yönetmekle meşgul olması, kendisine ârız olan bir şey gibidir. Beden ise onun âletidir. İşte bu görüşlerinden dolayı, bizde kendilerini, özellikle nefsin baki olduğuna inanmalarından sonra, iadenin, yeniden yaratılmanın tasdik edilmesinin vacip olduğuna inanmaya mecbur ettik. Bu iade de, tabiatiyle, nefsin bedenlerden birine dönerek, onu yönetmesi suretiyle olacaktır. Bu bölümün incelendiği şu anda gönül, araştırmanın ruhun, nefsin, hayatın ve bunların hakikatlerinin ne olduğuna kadar uzamasını ve bunların da incelenmesini istiyor. Fakat inançla ilgili konuların, aklî meselelerde bu dereceye kadar derinlere inmeye tahammülü yoktur. Dolayısiyle, Şeriatın getirdiği hükümleri tasdik etmek için, inançla ilgili konularda iktisada riayet etmenin gerekliliğinin açıklamasında şimdiye kadar söylediklerimiz kâfidir.

Kabir azabı: Bunun varlığına şer'î hükümler delâlet etmiştir. Zira dualarda kabir azabından Allah'a sığınmak için, gerek Hz. Peygamberden -Allah'ın selâtı ve selâmı onun üzerine olsun-, gerekse sahabelerden -Allah onlardan razı olsun- çeşitli hadîs ve sözler rivayet edilmiştir. Hz. Peygamberin, iki kabrin önünden geçerken içindekilerinin azab gördüğüne dair sözü meşhurdur. Ayrıca kabir azabına, Yüce Allah'ın "*kötü azab, Fir'avun'un adamlarını sardı. Onlar sabah akşam ateşe sunulurlar*"[72] sözü de delâlet etmektedir. Kabir azabının varlığı mümkündür. Dolayısiyle bunu tasdik etmek vaciptir. Bunun mümkün oluşu açıktır. Mu'tezile'nin bunu inkâr etmesi, ancak şu sözlerine dayanmaktadır: "Müşahede suretiyle görüyoruz ki, ölünün cesedi azap görmemektedir. Hattâ belki de ölüyü kurtlar parçalayıp yiyebilirler,

72 Bak: *Mu'min Sûresi,* âyet, 45-46.

fakat yine de böyle bir azabı müşahede etmemiz mümkün olmamaktadır". Bu görüş saçmadır. Zira ölünün cesedini görmek, ancak cismin zahirini görmektir. Oysa gerçekte azabı gören, hangi şekilde olursa olsun, kalpten veya batından bir cüzdür. Azap için bedenin zahirinde bir hareketin meydana gelmesi zorunlu değildir. Aksine meselâ, uyuyan bir kimsenin zahirî görünüşüne bakan bir insan, onun gördüğü rüyadan dolayı duyduğu lezzeti veya rüyasında gördüğü dövülme ve benzeri gibi fiillerden dolayı çektiği acıyı müşahede etmez. Dolayısiyle uyuyan kimse uyanıp, uykusunda gördüklerini, çektiği acıları ve duyduğu lezzetleri anlattığı zaman, şüphesiz uykusunda asla böyle bir şey görmeyen bir insan, hemen onun söylediklerini, cisminin zahirdeki hareketsizliğine dayanarak inkâr edecektir. İşte Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr etmesi bunun gibidir. Kurtların yediği cisme gelince, söylenecek söz sadece kurdun karnının o cismin kabri olmasıdır. Binaenaleyh, burada da azabı çekecek bir cüz'e hayatın iade edilmesi mümkündür. Zira her acı duyan, bu acıyı bütün bedeninde duyması şart değildir.

Münkir ve Nekîr meleklerinin soruları haktır ve gerçektir. Şeriat bu soruların mümkün olduğunu bildirdiği için, bunları tasdik etmek vaciptir. Zira bu iki melek için şart olan, sadece sorduklarını sesli veya sessiz ölüye anlatmak ve ölünün de bunları sesli veya sessiz anlamasıdır. Ölünün bunları anlaması şart olduğu gibi, anlaması için de hayat şarttır. İnsan, bir şeyi bütün bedeniyle anlamayıp, sadece kalbinin batınındaki bir cüzle anlar. Binaenaleyh, soruyu anlayacak olan böyle bir cüzün yaratılması mümkündür ve bu Allah'ın kudreti dahilindedir. Geriye bir kimsenin şöyle demesi kalıyor: "Biz ölüyü gördüğümüz halde, Münkir ve Nekîr'i görmüyoruz. Ayrıca soru sorarlarken seslerini işitmediğimiz gibi, ölünün de onlara cevap verirken sesini duymuyoruz". Böyle bir söz, şüphesiz Hz. Peygamberin -Allah'ın selâtı ve selâmı ona olsun- Cibrîl (A. S.)'i gördüğünü, onun sözünü işittiğini ve Cibril'in de Peygamberin cevabını duyduğunu inkâr etmeyi gerektirir. Oysa bu gerçeği Şeriata inanan bir kimsenin inkâr etmesi imkânsızdır. Çünkü bu, Yüce Allah'ın onda bu sesi duyma ve o kimseyi görme duygu ve kudretini yaratıp, yanında bulunanlarda bunu yaratmamış olmasından başka bir şey değildir. Hattâ ilk vahiyler yavaş yavaş nazil olmağa başladığı zaman, devamlı olarak Hz. Peygamberin yanında bulunan Hz. Âişe'ye dahi bu duygu ve kudret verilmemiştir. O halde bu gerçeği inkâr etmenin tek sebebi, ilhad ve Allah'ın kudretinin genişliğini inkârdır. Bu görüşü de bu şekilde çürütmüş oluyoruz. Sonra bu görüş kabul edildiği takdirde, uykuda olan bir kimsenin gör-

düğü rüyaların ve duyduğu korkunç seslerin de inkâr edilmesi gerekecektir. Eğer tecrübe ile sabit olmasa, uykuda olan bir kimsenin o esnada gördüğü ve duyduğu şeylere dair anlattıklarını duyan herkesi hemen inkâr edecek ve yalanlayacaklardır. Gökleri, yeri ve bunların ihtiva ettiği hayret verici varlıkları yarattığı halde, bu kadar değersiz şeyler karşısında Yüce Allah'ın kudretinin genişliğini ve sonsuzluğunu takdir etmekten âciz olan bir kimseye yazıklar olsun! Sapıkların tabiatlarının bu meseleleri tasdik etmekten nefret etmesine sebep olan, aynen insanın da üstün bir varlık ve akılları hayrette bırakan bir yaratık olmasına rağmen, pis bir menî (sperma)'den yaratılmış olduğunu tasdik etmekten nefret etmesine sebep olmaktadır; fakat ne var ki, müşahede, gözle görülen gerçekler, onların bunu tasdik etmeğe zorlamaktadır. Bu da gösteriyor ki, imkânsızlığına dair delil bulunmayan bir şeyin, sırf itiraz olsun diye inkâr edilmesi doğru değildir.

Mizân (terazi)[73]*:* Bu da haktır. Şer'î hükümler buna delâlet etmiştir. Bu mümkündür. Dolayısiyle bunu tasdik etmek de vaciptir.

Bu konuda şöyle diyenler bulunabilir: "Ameller nasıl tartılacaktır? Çünkü bunlar araz olup yok olmuşlardır. Yok olan ise tartılamaz. Bunların yeniden iade edilmeleri ve terazinin bünyesinde yaratılmalarının düşünülmesi de muhaldir. Zira arazların iade edilmesi imkânsızdır. Bundan başka, meselâ insanın elinin hareketi nasıl halkedilecektir? Çünkü bu, hareketin terazide insana itaat etmesidir. Buna göre acaba bu hareketle beraber terazi de mi hareket edecektir ki, bu takdirde, bu hareket terazinin hareketi olup, insanın elinin hareketi değildir. Veya terazi hareket etmeyecek midir? Buna göre de elin hareketi, kendisiyle hareket etmeyen bir cisimde meydana gelmiş olacaktır. Bu ise şüphesiz muhaldir. Sonra terazinin hareket ettiği düşünülse bile, bu terazinin meyli (eğikliği), hareketlerin uzunluğu ve çokluğu nisbetinde değiştiği halde, bunun ecir ve mükâfatlar derecesinde olmaması mümkündür. Belki de bedenin bir cüz'ünün hareketinin günahı, bütün bedenin hareketinin günahından kat kat daha çoktur. Dolayısiyle böyle bir şey muhaldir".

Biz bu söze karşılık deriz ki: Hz. Peygamber'den bu mesele sorulduğu zaman şöyle demiştir: "Amel defterleri tartılacaktır. Zira "Kirâmen Kâtibin" melekleri amelleri cisimlerden meydana gelen sahifelerde yazmaktadır. Bu sahifeler teraziye konduğu zaman, Yüce Allah onun kefesi (bir gözü) için, yapılan itaat ve sevapların büyüklüğü

73 Bak: *al-İhyâ*, C. I, s. 114.

derecesinde bir meyil yaratacaktır. Şüphesiz O, dilediğini yapmağa kadir olandır".

Şayet "bunun faydası ve bu hesaplaşmanın mânası nedir" denirse biz deriz ki: Yüce Allah'ın fiili için bir fayda talep edilmez. Zira O, işlediği fiilinden dolayı sorumlu değildir. Onlar ise, bundan sorumludurlar. Bu hakikati delillerle ispatlamış bulunuyoruz. Sonra bundaki faydanın, kulun kendi amellerinin miktarını bizzat görmesi ve adaletle cezalandırıldığını veya Yüce Allah'ın lûtfu ile bu cezayı affettiğini bilmesi olduğunu düşünmek mümkün değil midir? Meselâ, malları üzerinde işlediği bir suçtan dolayı bir kimsenin vekilini cezalandırmağa veya bu suçtan beraat ettirmeye azmetmesi halinde, o kimsenin verilen cezanın adil olduğunu ve bu cezanın affedilmesini ise, müvekkilinin bir lûtfu bulunduğunu bilmesi için, suçunun ve kötülüklerinin miktarını en açık bir şekilde bilmesi kadar büyük bir fayda tasavvur olunabilir mi? Fakat sen bununla beraber, yine de Yüce Allah'ın fiillerinin faydasını öğrenmekte israr edersen, bunun batıl olduğu daha önce geçmiş bulunmaktadır.

Sırât[74]*:* Bu da haktır ve ona inanmak vaciptir. Zira sırât'ın varlığı mümkündür. Sırât Cehennem'in üzerinde uzanan bir köprüden ibaret olup, bütün yaratıklar bunun üzerinden geçecektir. İnsanlar bu köprünün üzerinden geçerken, Meleklere "durdurun onları; zira onlar mes'uldürler" denecektir. Şayet "bu nasıl mümkün olur? Rivayete göre Sırât köprüsü kıldan ince ve kılıçtan keskindir. Binaenaleyh, Onun üzerinde yürümek nasıl mümkün olur" denirse deriz ki: Eğer bu söz Yüce Allah'ın kudretini inkâr eden bir kimseden çıkıyorsa, sözümüz ona Allah'ın kudretinin genişliğini ve umumiliğini anlatmak konusunda olacaktır ki, bunu daha önce açıklamış bulunmaktayız. Eğer bu sözü söyleyen Allah'ın kudretini kabul eden bir kimse ise, ona hemen diyelim ki, Sırât köprüsünün üstünde yürümek, havada yürümekten daha hayret verici değildir. Yüce Allah bunu yapmak için gereken kudreti yaratma gücüne sahiptir. Bunun mânası, Allah'ın insan için havada yürüme kudreti yaratıp, onun zatında aşağı düşme olanağı

---

74 Sırât'ın vasfında, onun kıl kadar ince olduğu konusunda söylenenler doğru değildir. Aksine Sırât, kıldan da incedir. Hattâ onun inceliği ile kılın inceliği arasında bir münasebet yoktur... Zira bu, doğru yolun karşılığıdır. Doğru yol ise, birbirlerine aykırı tarafların gerçek ortasından ibarettir. İşte bunun için Yüce Allah, bu duayı Fâtiha Sûreinde açıklamış ve "bizi doğru yola sevket" demiştir... Bu aykırılıkların ifrat ve tefrit tarafları vardır... Doğru yol ise, her iki tarftan birine yönelmeyen ve bu iki tarafın arasında kalan tam ve gerçek ortadır. Bu da kıldan daha incedir...

Bak: *al-Madnûnu'l-Kebîr*; *al-İhyâ*, C. I, s. 114.

yaratmaması ve havayı da onu boşlukta tutabilecek bir kesafette halketmesidir. Havada bu mümkün olduğuna göre, her haliyle havadan daha sabit olan Sırât köprüsünde de bunun mümkün olabilmesi şüphesiz akla daha uygundur.

İkinci Fasıl: Bu fasıl itikadî konularla dolu olan birtakım fasılları tam olarak anlatamamak endişesiyle, bunları zikretmekten imtina etmeğe dairdir. Bunun için bunları zikretmekten vazgeçmeyi daha uygun gördüm. Çünkü özet olarak sunulan itikadî konular için gerekli olan, bunların ancak sahih olmaları için zorunlu bulunan önemli hususları ihtiva etmeleridir. Hatırlanması gerekli olmayan ve hatırlandığı zaman da gerek kendisinin, gerekse hükümlerinin bilinmemesinde bir günah bulunmayan meselelere gelince, bunları incelemek sadece meselelerin hakikatlerini araştırmaktan ileri gidemez. Bu ise, inancın saflandırılmak ve arıklanmak istendiği bir şey hususunda elbetteki doğru değildir. Bu mesele aklî, lâfzî ve fıkhî olmak üzere başlıca üç meseleden meydana gelmektedir.

Aklî, hâdis kudretin iki zıdda taallûk edip etmediği, bu kudretin çeşitli olan şeylere taallûk edip etmediği ve böyle bir kudretin, kendi mahalline aykırı veya benzeri olan bir fiile taallûkunun caiz olup olmadığı hususlarının araştırılmasıdır.

Lafzî ise, meselâ rızık, başarı, başarısızlık ve iman gibi deyimlerin ne olduğunun, bu deyimlerin hudutlarının ve bunlara niçin bu isimlerin verildiğinin araştırılmasıdır.

Fıkhî olan meseleye gelince, bu **al–Emr bi'l–Ma'rûf'un**, yâni iyilikle emretmenin ve tövbenin ne zaman vacip olduğunun, bunların hükümlerinin neler olduğunun ve benzerleri gibi hususların araştırılmasına benzer. Bütün bunlar din konusunda önemli değildir. Ancak bu konuda önemli olan, bu kitabın birinci kısmında geçtiği gibi, Yüce Allah'ın zatı, ikinci kısmında zikredildiği gibi, Allah'ın sıfatları ve hükümleri, üçüncü kısmında olduğu gibi, Allah'ın fiillerinin vacip olmayıp, caiz olduğuna inanılması ve bu kısımda da zikrettiğimiz gibi, Allah'ın elçisi olan Hz. Peygamberin doğruluğunun bilinmesi ve onun getirdiği her şeye olduğu gibi inanılması hakkkında insanın kendi nefsinden her türlü şüpheyi uzaklaştırması ve yok etmesidir. Bunların dışında kalan hususlar önemli değildir. Bu itibarla biz burada daha önce temas ettiğimiz her meseleden sadece bir meseleye temas etmek suretiyle, bununla, benzerlerinin bilinmesini ve benzeri meselelerin inançla

ilgili konularda önemli olanların dışında kalışlarının nedenlerinin anlaşılmasını sağlamağa çalışacağız.

Akılla bilinen mesele: Bu mesele, öldürülen bir insanın kendi eceliyle ölüp ölmediği hususunda insanların ihtilaf etmesine benzer. Eğer bu kimsenin öldürülmediği farzedilseydi, acaba onun o vakitte ölmesi vacip olur muydu veya olmaz mıydı? İşte bu, terkedilmesi zararsız olan ilmin bir meselesini teşkil etmektedir. Fakat biz burada bu meselenin açıklanması yollarını gösterecek ve bununla ilgili olarak da şöyle diyeceğiz: Aralarında bir bağlantı bulunmayan iki şey, daha sonra var olmada birbirlerine iktiran ettikleri zaman, bunlardan birisinin yokluğunun takdir edilmesi, diğerinin de yok olmasını gerektirmez. Meselâ, Zeyd ile Amr beraber öldükleri halde, daha sonra biz Zeyd'in ölmediğini farzettiğimiz zaman, bu, Amr'ın ölmemiş veya fiilen ölmüş olmasını gerektirmez. Bunun gibi, meselâ ay tutulduğu zaman Zeyd öldüğü halde, daha sonra biz onun ölmediğini farzedersek, bu, zorunlu olarak ayın tutulmadığını da farzetmemizi gerektirmez. Ayın tututulmadığını farzetmemiz de, ölümün hasıl olmamasını icap ettirmez. Çünkü bunlar arasında bir ilgi, bir bağlantı yoktur.

Aralarında bir bilgi ve bağlantı bulunan iki şeye gelince, bunlar üç kısma ayrılır:

Birincisi: Bu ilginin sağ ve sol, üst ve alt deyimleri arasındaki ilgide olduğu gibi, birbirlerini tamamlayan bir ilgi olmasıdır. İşte bu iki şeyden birisinin yok olduğu farzedildiği zaman, diğerinin de ona tabi olarak yok olması gerekir. Zira bunlar birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olan şeylerden olup, bunlardan birisinin gerçekten var olması, ancak diğerinin varlığıyla mümkün olur.

İkincisi: aralarında böyle bir tamamlayıcı ilgi bulunmamakla beraber, bunlardan birisinin, şart ve şartlı'da olduğu gibi, rütbece diğerinden önce gelmesidir. Bilindiği gibi, şartın yokluğu şartlının da yokluğunu gerektirir. Meselâ bir kimsenin ilmini hayatta olmasına ve iradesini de ilmine bağlı olarak gördüğümüze göre, bu kimsenin hayatta olmadığını farzettiğimiz an, onun ilminin de yokluğunu farzetmemiz gerekeceği gibi, ilminin yokluğunu takdir ettiğimiz anda da, iradesinin bulunmadığını takdir etmemiz zorunlu olacaktır. İşte buna şart adı verilmektedir ki, bir şeyin var olabilmesi için bu şartın bulunması zorunludur. Fakat böyle bir şeyin varlığı, sadece o şartın varlığı ile meydana gelmeyip, ancak onun yanında ve onunla beraber olmasiyle meydana gelmektedir.

Üçüncüsü, neden (illet) ile nedenli (malûl) arasındaki ilgidir. Nedenli'nin birden fazla nedeni yoksa, bu neden'in yokluğunun farzedilmesiyle, nedenli'nin de yok olması gerekir. Şayet bu nedenli'nin başka bir nedeni daha bulunduğu düşünülürse, bütün bu nedenlerin nefyedilmesiyle, o nedenli'nin de nefyedilmesi icap eder. Burada belirli bir nedenin yokluğunun farzedilmesiyle nedenli'nin mutlaka yok olması gerekmeyip, sadece o neden'in nedenli'sinin yok olması gerekir. Bu hususu bu şekilde açıkladıktan sonra, tekrar öldürme ve ölme konularına dönelim: Öldürme, boynun vurulması ve kesilmesinden ibarettir. Bu ise, boynu kılıçla vuranın elinin hareketlerinden meydana gelen birtakım arazlara racidir. Bu arazlar, boynu vurulanın boynunun cüzlerinde birtakım parçalanma ve ayrılmaların hasıl olmasından doğmaktadır. İşte bu arazlara başka bir araz daha iktiran etmektedir ki, bu da ölümdür. Şayet boynun vurulması ile ölüm arasında bir ilgi yoksa, boynun vurulmasının yokluğunu farzetmekle, ölümün de yokluğunu farzetmek gerekmez. Zira bunlar âdet olduğu üzere, aralarındaki iktirandan dolayı beraberce var olan iki şeyden ibaret olup, aslında aralarında bir ilgi veya bağlantı yoktur. Dolayısiyle bunlar, iktiranları âdet olmadığı halde, birbirlerine iktiran eden iki şey gibidir. Eğer bu vurma eylemi ölümün nedeni ve menşei olup, ortada başka bir neden yoksa, bu vurma eyleminin ortadan kalkmasiyle, ölüm olayı da kendiliğinden ortadan kalkmış olur. Fakat şurası da bir gerçektir ki, nedenler ilkesini ileri sürenlere göre, ölümün boynun kesilmesinden başka, hastalık ve gizli sebepler gibi birtakım nedenleri daha vardır. Binaenaleyh, kesme eyleminin ortadan kalktığının farzedilmesi, diğer nedenlerin de buna bağlı olarak ortadan kalktıklarının farzedilmediği sürece, ölüm olayının da ortadan kalktığının farzedilmesini gerektirmez.

Bu hususu bu şekilde açıklandıktan sonra esas gayemize dönerek, şöyle diyebiliriz: Ehli Sünnet'ten, herhangi bir tevellüd, yani bir şeyin diğer bir şeyden doğduğu düşünülmeksizin, ihtira'nın, bir şeyi yoktan var etmenin Yüce Allah'a has olduğuna ve bir yaratığın diğer bir yaratığın nedeni olamıyacağına inananlar için biz deriz ki: Ölüm, boynun vurulmasiyle beraber Yüce Allah'ın ihtira ettiği, yoktan var ettiği ve bunu kendisine tahsis ettiği bir olaydır. Binaenaleyh, boynun vurulmasının yokluğu farzedilmekle, ölümün yokluğu zorunlu olmaz. Hakikat olan da budur. Bir kimse, daha önce cismin sağlam oluşunu ve dıştan helâke sebep olabilecek herhangi bir etkinin bulunmadığını müşahede etmesine dayanarak, boynun vurulması eyleminin ölümün gerçek nedeni olduğuna inanırsa, bu kimse boynun vurulması eylemi

yok olduğu ve başka bir neden de bulunmadığı zaman, bütün nedenler yok olduğundan, nedenli'nin de yok olmasının zorunluluğuna inanmış olur. Bu inanç nedenlendirme ve nedenlerin yokluğu bilinen şeylere hasredilmesi görüşü kabul edildiği takdirde doğru olur. Binaenaleyh, bu mesele uzun tartışmalara sebep olduğuna ve bu tartışmalara girenlerin ekserisi de gereği gibi bu meselenin esasını ve menşeini kavrayamadığına göre, bu hakikatin, bizim daha önce Yüce Allah'ın kudretinin umumiliği ve tevellüd'ün çürütülmesi hakkında zikrettiğimiz kanundan alınması ve öğrenilmesi gerekir. İşte bu esasa göre, öldürülen bir kimsenin, kendi eceliyle öldüğünü söylemek lâzımdır. Ecel, Yüce Allah'ın, insanın ölümü için yarattığı bir vakitten ibarettir. Bu vakitle beraber boynun vurulmasının veya ayın tutulmasının, yahutta yağmur yağmasının hasıl olması veya olmaması önemli değildir. Zira bütün bunlar, bize göre birtakım yaklaşık nesnelerden ibaret olup, birbirlerinden tevellüd etmiş, doğmuş şeylerden değildir. Fakat bunların bazılarının iktiran etmesi, yaklaşması âdet gereğince tekerrür etmekte, bazıları ise tekerrür etmemektedir.

Ölümü doğuştan gelen tabiî bir sebep olarak gören ve her mizacın, insan tabiatının kuvvet yönünden belirli bir rütbesi bulunduğunu, bu kuvvet kendi başına bırakıldığı zaman, müddetinin en sonuna kadar devam ettiğini fakat herhangi bir dış tesirle bu kuvvetin yok edilmesi veya ifsat edilmesinin kendi tabiatının gereğine izafetle, bir istical olduğunu ileri süren bir kimseye göre ecel, tabiî olan müddetten ibarettir. Meselâ bu hususta şöyle denilebilir: Bir duvarın, yapılışının sağlamlığına göre yüz sene sağlam olarak kalması mümkündür. Bunun yanısıra, aynı duvarın kazma ile derhal yıkılması da mümkündür. O halde ecel, kendi zatı ve kuvvetinin gereği olarak meydana gelen bir müddetten ibarettir. Buna göre, duvar kazma ile yıkıldığı zaman, kendi eceliyle yıkılmamıştır. Fakat dıştan herhangi bir tesir veya müdahele bulunmadığı halde, bu duvar kendiliğinden parçalanmış ve yıkılmış ise, buna kendi eceliyle yıkıldı denir. Ecel lâfzının istinat ettiği esas işte budur.

İkinci mesele lâfzî'dir ki, bu, imanın ziyadeleşip, noksanlaşması veya aynı derecede kalması hususunda insanların ihtilaf etmesine benzer. Bu ihtilaf, bu ismin yani iman isminin müşterek bir isim olduğunu bilmemekten ileri gelmektedir. Binaenaleyh, bu lâfzın delâlet ettiği isimler iyice anlaşıldığı zaman, bu ihtilâf da kendiliğinden ortadan kalkmış olacaktır. Bu lâfız üç mâna arasında müşterektir. Zira iman lâfzından, bazan yakinî delillere dayanan tasdik, bazan her hangi bir

şüphe bulunmamak şartiyle, taklid ile elde edilen inanç kastedildiği gibi, bazan da bu isim, tasdikin bir gereği olarak, kendisiyle beraber amelin de bulunduğu bir inanca verilir.

Birinci mânaya bu adın verilmesinin delili, Yüce Allah'ı delil ile bildikten sonra, hemen ölen bir kimsenin mü'min olarak öldüğüne hükmetmemizdir.

Taklidî tasdik'e bu adın verilmesinin delili, Arapların büyük bir kısmının, Hz. Peygamber'in -Allah'ın selâtı ve selâmı ona olsun- kendilerine en ufak bir iyilikte ve lûtufta bulunmasının ve onların da Allah'ın birliğine delâlet eden delillerin hiçbirine bakmaksızın, mucize'nin ne şekilde delâlet ettiğinin incelenmesine ihtiyaç duymaksızın, sadece Peygamberin durumuna, hareket tarzlarına bakmalarının, onu tasdik etmek, onun doğruluğuna ianannıak için kendilerine son derece kâfi gelmesidir. İşte Hz. Peygamber, bu gibi insanların mü'min olduklarına hükmediyordu. Yüce Allah'ın bu konuda *"sen bize iman etmiş değilsin"*[75], yani bizi tasdik etmiş değilsin demesine rağmen, Hz. Peygamber bir tasdiki diğer bir tasdikten ayırmamıştır.

Amel ile beraber olan inanca bu lâfzın verilmesinin delili ise, Hz. Peygamber'in "bir insan zina ettiği zaman, mü'min olarak zina etmez", "iman yetmiş küsür kısma ayrılır, bunların rütbece en alçağı yoldan ezayı kaldırmaktır" demesidir. Bundan sonra esas gayemize dönerek diyelim ki: Delile dayanan tasdik anlamındaki imanın ziyadeleşmesi düşünülemiyeceği gibi, noksanlaşması da düşünülemez. Çünkü eğer hakikat, imanın tam olmasiyle hasıl oluyorsa, bu bir ziyadelik değildir; eğer imanın kemâliyle hasıl olmuyorsa, bu da bir hakikat değildir. Binaenaleyh, bunların her ikisi de aynı olup, bunlarda bir ziyadelik veya noksanlık düşünülemez. Ancak insan lâfzından açıklayıcı bir ziyadeliğin, yani nefsin, kendisiyle huzura ve güvene kavuştuğu bir ziyadeliğin kastedilmesi mümkündür. Zira nefis, başlangıçta bir dereceye kadar nazarî hakikatlere karşı huzur duyar ve onlara güvenir. Birtek şey üzerine bir çok delilin gelmesi ise, delillerin açıklayıcı nitelikleri itibariyle huzur ve güvenin de artmasına sebep olur. İlimleri inceleyen herkes, zorunlu bilgiyi elde etmek ve ona karşı kendi nefsini huzura ve güvene kavuşturmak için bu ilimler arasında bir takım farkların ve ayrılıkların bulunduğunu idrâk eder. Bu da, meselâ iki'nin bir'den fazla, âlem'in hâdis olduğunu ve bu hâdis kılanın da bir olduğunu kesinlikle bilmektir. Bundan başka, böyle bir

75 Bak: *Yûsuf Sûresi*, âyet: 17.

kimse, delillerin çokluğu veya azlığı oranında konuların bireyleri arasında birtakım farkların ve ayrılıkların bulunduğunu da idrâk eder. Bu gibi farklar nefsin huzur ve güvene kavuşmasında imanın aslına, batınına bakan herkes için müşahede olunan hususlardır. Eğer imanın ziyadeleşmesi bu anlamda tefsir ediliyorsa, şüphesiz bu tasdikin, yani delile dayanan tasdik'in de ziyadeleşmemesi için bir mani yoktur.

İman, taklidî tasdik anlamında kabul edildiği takdirde, imanın artması veya azalması konusunda bir takım farklılıkların bulunduğunu inkâr etmeğe imkân yoktur. Zira biz müşahede yoluyla anlıyoruz ki, inançlarına bağlılık yönünden bir Yahudinin durumu ile bir Hıristiyanın veya bir Müslümanın durumları arasında bir takım farklar vardır. O derece ki, bunlardan hiçbiri yekdiğerinin inancına tesir edemediği gibi, kalplerinin kesin olarak bağlandığı bir şeyden ayrılmasına da her türlü tehdid, korkutma eylemleri, ilmî araştırma veya hayalî inandırma metodları da tesir edemez. Bir insan kendi inancına kuvvetle bağlı olmasına rağmen, yine de gerçeği kabul etmeğe meyyal bir yaratılıştadır. Bundan dolayı kalbinin bağlandığı şey, kendisi için kesin huzur ve ferahlığı sağlamayan bir düğüm gibidir. Bu düğüm de kuvvetli veya zayıf olması bakımından çeşitlidir. Binaenaleyh, bu çeşitliliği insaf sahibi bir kimsenin inkâr etmesi düşünülemez. Bunu ancak ilimlerin ve inançların adlarını duydukları halde, kendi ruhlarında bunların tadını alamayanlar, bunların durumlarının ve bunların içindeki başkalarının durumlarının çeşitliliğini kavrayamayanlar inkâr edebilirler.

İman, üçüncü mânada kullanıldığı zaman -ki bu tasdikle beraber ameldir- amelin bünyesine çeşitliliğin arız olacağında şüphe yoktur. Fakat acaba amele devam edilmesi yüzünden, tasdikin bünyesinde de böyle bir çeşitlilik arız olacak mıdır? Düşünülmesi gereken nokta işte budur. Binaenaleyh, bu gibi konularda murailiği terketmek daha doğru olur. Zira hakikat, söylenen sözün hakikat olmasıdır.

Bu konuda ben derim ki: Nefsin taklidî imana karşı duyduğu güven ve huzurun te'kidinde ve bu imanın nefiste iyice yerleşmesi ve kuvvet kazanmasında, emirlere uymağa devam etmenin büyük bir tesiri vardır. Bu gerçeği, ancak kendi nefsinin halleriyle yakından ilgilenen, emre uyduğu veya uymadığı zamanlarda bunları kontrol eden ve halin de kendi batınında çeşitli bulunduğunu anlayan kimse bilir. Çünkü insan, amele devam etmesi sebebiyle kendi inançlarına karşı bir yakınlık duyar ve bununla da huzur ve güveni artar. Bundan dolayı, kendi inancına uygun olarak uzun zaman amel eden bir kimsenin, bu inancını değiştirmek veya bu konuda kendisini şüpheye düşürmek

isteyen bir kimsenin, bu isteğini yerine getirebilmesi, amele devamı uzun olmayanınkinden daha zor olur. Esasen gelenekler de bunu gerektirmektedir. Zira bir yetime karşı kalbinde merhamet duygusu bulunan bir kimse, o yetimin başını okşadığı ve durumu ile ilgilendiği zaman, merhamet duygusunun gerektirdiği bu işi yapmasından dolayı, kalbindeki merhamet duygusu daha da artar ve kuvvet kazanır. Keza, başkasına karşı kalbinde hürmet besleyen bir kimse, bu hürmet gereğince onu yüceltir veya elini öperse, kalbindeki bu hürmet ve tâzim (ululama) duygusu daha da artmış olur. İşte bundan dolayı, amellere devam etmek suretiyle ibadet ederiz. Bu da kalbin tâzimi gereğince rüku ve secdeleri yapmak suretiyle olur ki, bununla da kalplerin tâzimi ziyadeleşmiş olur. İşte bunlar, söz konusunda maharet sahibi olduklarını taslayan ve ilmi, sadece lâfızları duydukları şekilde tertip edip, bu konuda nazar (istidlâl, araştırma) zevkinin rolünü idrâk edemeyen kimselerin inkâr etmiş oldukları gerçeklerdir. Bu meselenin hakikati işte budur. Onların rızkın mânası üzerindeki ihtilafları da tıpkı bunun gibidir.

Mutezile'ye göre rızık, insanın malik olduğu şeylere mahsustur. Bunun için onlar, Allah'ın hayvanlara rızık vermekle mükellef bulunmadığını söylemek zorunluluğunu ortaya atmışlardır. Onların, rızkın, yenilmesi haram olmayan şey olduğunu söylemeleri de mümkündür. Bu takdirde onlara denir ki: Zalimler öldüğüne göre, acaba bunlar ömürleri boyunca rızıklandırılmamış mı sayılacaklar? Bizim görüşümüzde olanlar, rızkın, ne şkilde olursa olsun kendisinden faydalanılan bir şey olduğunu söylemişlerdir. Bundan başka rızık, helal ve haram olmak üzere iki kısma ayrılır. Ayrıca onlar, rızkın ve nimetin tarifleri konusunda sözü alabildiğine uzatmış ve böylece de zamanlarını boşu boşuna harcamış oldular. Buna benzer hususlar, mühim olanla olmayanı ayırmayan, geri kalan ömrünün kıymetini bilmeyen ve aslında bu gibi konuların bir kıymeti bulunmadığını anlamayan bir kimsenin alışkanlıklarındandır. Halbuki bu kimse, zamanını ancak daha önemli olan meseleler için harcamalıdır. Meselâ, araştırıcıların karşılaştıkları birtakım meselelerin araştırılması ve incelenmesi problemi, lâfızların gerekçesinin ve bunlara bu isimlerin verilmesinin nedeninin araştırılmasından daha önemlidir. Yüce Allah'dan, bizi ilgilendiren konularla meşgul olmağa muvaffak kılmasını dileriz.

Üçüncü mesele fıkhîdir. Bu ise, kelâmcıların, fasıkın hesaba çekilip çekilmiyeceği hususundaki ihtilafları gibidir ki, şüphesiz bu fıkhî bir araştırmadır. Mesele bu konuda söze nasıl ve nereden başlanması ve

sonra da bunun ne şekilde özetlenmesidir. Fakat biz bu konuyla ilgili olarak deriz ki: Gerçek olan fasıkın hesaba çekilmesidir. Bunu tedricî olarak tasvir edebilmemiz için şöyle deriz: Acaba iyiliği emretme ve kötülükten nehyetme (al-Emr bi'l-Ma'rûf va'n-Nehy ani'l-Munker) meselesinde, emreden ve nehyedenin küçük ve büyük bütün günahlardan mâsum olması şart mıdır? Eğer şart ise, şüphesiz bu icma'a aykırıdır. Çünkü Peygamberlerin büyük günah işlemekten mâsum oldukları ancak Şeriat yoluyla bilinmektedir. Küçük günahlardan mâsum oldukları meselesi ise ihtilaflıdır. Binaenaleyh, ne zaman dünyada tam bir mâsum bulunmuştur? Eğer siz "bu şart değildir. Hattâ, meselâ ipekli elbise giyen bir kimsenin, bunu yapmakla asî olduğu halde, bir kimseye zina etmekten ve içki içmekten menetmesi caizdir" derseniz biz deriz ki: Buna göre, acaba içki içen bir kimsenin kâfiri hesaba çekmeğe, kendisini küfürden menetmeğe ve bundan dolayı da onunla savaşmağa hakkı var mıdır? Eğer bu soruya hayır, derlerse, bu sözleriyle icma'ı bozmuş olurlar. Zira Müslüman orduları her zaman asîleri de iaatkârları da bünyesinde toplamış olduğu halde, ne Hz. Peygamberin -Allah'ın selâtı ve selâmı onun üzerine olsun- zamanında, ne de sahabelerin ve Tabiîn'in asırlarında savaştan menedilmemişlerdir. Şayet bu sorumuza evet, derlerse yine biz deriz ki: Acaba içki içen bir kimsenin, başkasını, insanı öldürmekten menetmeye hakkı var mıdır veya yok mudur? Eğer yoktur, derlerse biz onlara deriz ki: Buna göre, acaba bununla, ipekli elbise giydiği halde içkiden meneden ve zina ettiği halde küfürden meneden kimse arasında ne fark vardır? Binaenaleyh büyük günah, küçük günahın üstünde olduğu gibi, büyük günahlar da kendi aralarında çeşitlidirler. Şayet, evet hakkı vardır, deyip bu sözlerini, bir şeyin üstünde olan ne kendi misliyle, ne de dûnu ile menedilebilir; o ancak kendisinden üstün olan bir şeyle menedilebilir, dmek suretiyle tekid etmek isterlerse, hemen söyleyelim ki, bu hükümlerinin de bir mesnedi, bir dayanağı yoktur. Zira zina fiili, içki içmenin üstündedir. Dolayısiyle, zina ettiği halde bir kimsenin başkasını içkiden menetmesi ve kendisinin de içkiden imtina etmesi uzak bir ihtimal değildir. Hattâ kendisi içki içtiği halde, çocuklarını ve arkadaşlarını içkiden menetmesi ve onlara şöyle demesi de mümkündür: "İçkiyi terketmek bana da, sizlere de vaciptir. Haram olan bir şeyin terkedilmesini emretmek vacip olduğu gibi, onu terketmek de vaciptir. Binaenaleyh benim, bu iki vacipten birini seçmek hakkımdır. Bunlardan birini terketmem, diğerini terketmemi gerektirmez". Buna göre, bu kimsenin içkinin terkedilmesini emretmemesi caiz olduğu gibi, onun, içki içtiği halde bundan menetmesi de caizdir. O halde bunlar,

birini terketmek, diğerini de terketmeyi gerektirmeyen iki vaciptir. Bu hususta belki de, bu çok kötü birtakım olayların meydana gelmesine sebep olabilir, diyenler bulunabilir. Bu cümleden olarak, meselâ bir erkeğin, bir kadına zor kullanmak suretiyle malik olması ve iradesi dışında onunla zina etmesi, ve bu zina fiili esnasında kadın kendi ihtiyariyle yüzünü açtığı zaman, kendisine "yüzünü açma; zira ben senin zevcen veya mahremin değilim, mahreminden başkasına yüzünü açmak haramdır. Halbuki sen zinaya zorlandığın halde, yüzünü açmakta serbestsin; binaenaleyh, seni bundan menederim" demesi mümkündür. Şüphesiz bu gibi emirler ve hesaplaşmalar çok soğuk ve kötü emirler ve hesaplaşmalar olup, bunlara akıllı bir kimsenin iltifat etmesi düşünülemez. Bundan başka, "benim için vacip olan iki şeydir: Bunlar da, amel ve başkasına emirdir. Bu itibarla, ben hernekadar bunlardan birini terketsem de diğerini yapıyorum. Meselâ bana vacip olan, abdest almak ve namaz kılmaktır. Fakat ben abdesti terkettiğim halde namazı kılıyorum. Yine benim için sünnet olan, oruç için sahura kalkmaktır. Fakat ben sahura kalkıp, orucu terkediyorum" sözü de tıpkı bunun gibidir. Dolayısiyle bu da muhaldir. Çünkü sahura kalkmak, oruç için sünnet olduğu gibi, abdest almak da namaz için şarttır. Bunlardan herbiri diğeri için şarttır. Bu şart da rütbe yönünden şartlıdan önce gelmektedir. İşte bunun gibi, insanın kendi nefsi de başkasından önce gelmektedir. O halde insanın önce kendi nefsini, daha sonra da başkasını ıslah etmesi gerekmektedir. Gerçek bu iken, insan kendi nefsini ihmal edip, başkasiyle meşgul olduğu takdirde, zorunlu olan tertip ve düzenin aksine hareket etmiş olur. Bunun aksine olarak insanın, kendi nefsini ıslah ettiği halde, başkasına gereken emri vermemesi ve onu ıslah etmemesi de, şüphesiz Allah'ın emirlerine karşı gelmektir. Fakat o, bu hareketinde herhangi bir çelişikliğe düşmüş olmaz. İşte kâfirin durumu da bunun gibidir. Onun, önce bizzat kendisi müslüman olmadığı müddetçe, başkalarını İslâmiyete dâvet etmeğe hakkı yoktur. Binaenaleyh onun, "bana vacip olan iki şeydir. Bunlardan birini terkedip, diğerini yapmak benim hakkımdır" demesi asla kabul edilemez.

Bütün bunlara cevap olarak biz deriz ki: Zina eden bir erkeğin, zina ettiği kadınla hesaplaşması ve onun yüzünü açmasını menetmesi, bize göre caizdir. Dolayısiyle, bunun çok soğuk ve çirkin bir hareket olduğu hakkındaki sözünüze gelince, hemen söyleyelim ki, burada bu hareketin sıcak veya soğuk, yahut da tatlı veya çirkin olması söz konusu değildir. Aksine burada söz konusu olan, sadece bu hareketin hak veya batıl olmasıdır. Aslında soğuk ve ağır olan pek çok hak olduğu gibi, muhal ve acı olan pek çok da batıl vardır. Binaenaleyh, hak ile lezzetli

ayrı ayrı şeyler olduğu gibi, batıl ile çirkin de ayrı ayrı şeylerdir. Bunun kesin delili bizim şöyle dememizdir: Zina eden kimsenin kadına "yüzünü açma; zira bu haramdır" demesi ve onu amelî olarak bu hareketi yapmaktan alıkoyması, bir söz ve fiilden meydana gelmektedir. Bu söz ve fiil de ya haramdır, ya vaciptir ya da mubahtır. Şayet bunun vacip olduğunu söylerseniz, maksat hasıl olmuş olur. Eğer bunun mubah olduğunu ileri sürerseniz, şüphesiz bir kimsenin mubah olan bir şeyi yapmağa hakkı vardır. Yok, eğer bu haramdır derseniz, buna göre acaba bunun haram oluşunun dayanağı nedir? Zira bu, daha önce yani o kimse daha zina fiilini işlemeden önce vacip idi. O halde nasıl olur da mahrem sözü ortaya atılmak suretiyle, vacip olan bir şey haram olabilir? Binaenaleyh, onun bu son sözünde, Şeriatın haram kıldığını doğrulamaktan başka bir anlam bulunmadığı gibi, fiilinde de haram olan bir şeyi yapmağı menetmekten başka bir husus yoktur. Dolayısiyle, bunlardan sadece birinin haram olduğunu söylemek muhaldir. Bizim "fasıkın başkasına emir verme ve onu hesaba çekme hakkı vardır" sözümüzden, onun sözünün hak ve fiilinin de haram olmadığını belirtmekten başka bir maksadımız yoktur. Bu ise, şüphesiz namaz ve abdest gibi değildir. Çünkü asıl emrolunan namazdır. Abdest ise, namazın şartlarındandır. Binaenaleyh, abdestsiz namaz masiyettir, namaz değildir. Böyle bir namaz, şüphesiz namaz olmaktan çıkmaktadır. Buna göre, onun bu sözü hak olmaktan çıkmadığı gibi, fiili de haramdan menetme olmaktan çıkmamaktadır. Bunun gibi, sahura kalkmak da, yemeği öne almak suretiyle oruca dayanıklık kazanmaktan ibarettir. Bu dayanıklığı sağlayacak şeyi elde etmeğe çalışmadan da, böyle bir dayanıklığın hasıl olması akla uygun değildir.

"İnsanın kendi nefsini terbiye etmesi, başkasını terbiye etmesi için şarttır" sözünüze gelince, bu da münakaşa konusu olan bir husustur. Bunun böyle olduğunu siz nasıl anladınız? Meselâ bir kimsenin, "kendi nefsini ıslah etmesi ve günahlardan alıkoyması, başkası ve kâfirlerin başkalarını küfürden menetmesi için şart olduğu gibi, insanın kendi nefsini küçük günahları işlemekten alıkoyması da, büyük günahlardan menetmesi için şarttır demesi, tıpkı sizin sözünüz gibidir ki, şüphesiz bu icmaa aykırıdır. Zira, meselâ bir kâfir diğer bir kâfiri kılıç zoruyla müslüman olmağa zorladığı zaman, biz onun bu hareketini menetmeyip şöyle deriz: Allah'tan başka bir ilâh bulunmadığını söylemesi ve bununla da başkasına emretmesi onun üzerine bir borçtur. Fakat onun bu emri verebilmesi için, mutlaka bu sözü söylemesi şart değildir. Dolayısiyle onun, bu sözü söylediği halde, bununla emretmemesi mümkün olduğu gibi, söylemediği halde, emretmesi de mümkündür.

İşte bu meselenin hakikati de bundan ibarettir. Biz bu meseleye ancak bu gibi konuların kelâm ilmine, özellikle, özet olarak sunulan itikadî konulara lâyık olmadığını belirtmek için temas etmiş bulunuyoruz. Doğrusunu bilen Allah'tır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İMAMET MESELESİ

Bil ki: İmamet meselesinin[76] incelenmesi de önemli bir mesele değildir. Ayrıca bu mesele akılla bilinen konulardan biri de değildir. Bu, ancak fıkhî olan meselelerden birini teşkil etmektedir. Sonra, bu konu insanlar arasında birtakım taassupların, görüş ayrılıklarının doğmasına da sebep olmaktadır. Bundan dolayı, bu konuya girmekten kaçınan kimse, her nekadar görüşünde isabetli olsa da, bu meselenin içine giren kimseden daha doğru hareket etmiş olur. Bir de o kimsenin görüşünde hata etmiş olduğunu düşünün! İşte o zaman bu meselenin içine girmekten kaçınmakla, o kimsenin ne kadar doğru hareket etmiş olduğu daha da iyi anlaşılmış olur. Bununla beraber, inançla ilgili konuların daima imamet meselesiyle sona erdirilmesi bir gelenek halini aldığından, biz de bu geleneksel metoda uymak zorunluluğunda kaldık. Çünkü alışkanlıklara ve geleneklere aykırı bir metodun takip edilmesi, daima kalplerin büyük bir nefretle karşıladıkları bir husustur. Bununla beraber biz, bu konuda sözü kısa kesecek ve şöyle diyeceğiz: Bu konunun incelenmesi başlıca şu üç noktada toplanmaktadır:

Birinci nokta, imamın tâyinin vacip olmasının açıklanmasına dairdir. Burada hemen işaret edelim ki, bunun vacip olmasının akıl yoluyla olduğunu zannetmemiz gerekmektedir. Zira biz, daha önce de açıkladık ki, vücub Şeriattan alınmaktadır. Şu kadar var ki, bunun yapılmasındaki çeşitli faydaları veya terkedilmesindeki en küçük zararları bize açıklayan ancak akıldır. Buna göre, bu dünyada birçok faydaları sağlayıp, birçok zararları da uzaklaştırdığından dolayı, imamın tâyininin vacip olduğunu inkâr etmeğe imkân yoktur. Buna ilâve olarak biz, sadece bunun vacip olduğuna dair kesin şer'î delili ortaya atmakla,

---

76 İbn Keysân İmamet'in vacip olduğu esasını inkâr etmiştir. Ona göre, imameti inkâr eden bir kimsenin tekfiri gerekmediği gibi, imamet meselesini büyütenlere ve imama iman etmenin, Allah'a iman etme gibi olduğunu söyleyenlere önem verilmemesi gerekmektedir. Bak: *Faysalu't-Tafrika*, s. 57.

hattâ bu konuda ümmetin icma'ı bulunduğunu söylemekle de yetinmiyoruz. Aksine biz, insanların, gözlerini icma'ın dayandığı şeye çevirmelerini isteyerek diyoruz ki: Din işlerinin düzenlenmesi, kesinlikle Şeriatın sahibi olan Peygambere -Allah'ın selâtı ve selâmı ona olsun- aittir. Bu ise, her türlü tartışmayı kabul etmeyen kesin bir mukaddime (önerme)'dir. Buna başka bir mukaddime daha ilâve ediyoruz ki, bu da, din işlerinin tanzim edilmesinin ancak kendisine itaat edilen bir imamın varlığiyle mümkün olacağı keyfiyetidir. Böylece, bu iki mukaddimenin toplamiyle asıl davanın doğruluğu ortaya çıkmış olmaktadır ki, bu da imamın tâyininin vacip olmasıdır.

Eğer "din işlerinin tanzimi ancak bir imamın tâyini ile mümkün olur, anlamındaki son önermenizin kabul edilmesi imkânsızdır" denirse, biz deriz ki: Bu önermenin doğruluğunun delili, din işlerinin düzeninin ancak dünyanın düzeniyle, dünyanın düzeninin de ancak kendisine itaat edilen bir imanın varlığiyle hasıl olmasıdır. Buna göre acaba nizâ (çekişme), bu iki önermeden hangisi hakkındadır? Şayet "niçin din işlerinin düzeni, ancak dünyanın düzeniyle hasıl olur dediniz? Hakikatte ise dinin düzeni, ancak dünyanın harap olmasiyle hasıl olur. Çünkü, din ile dünya birbirine zıt olan iki şeydir. Bunlardan birini tamir etmeğe çalışmak, diğerini yıkmak demektir" denirse, biz deriz ki: Şüphesiz bu söz, bizim dünya'dan kasdettiğimiz şeyi anlamayan bir kimsenin sözüdür. Zira dünya kelimesi, mâna bakımından müşterek bir lâfızdır. Meselâ bu lâfız, bazan her türlü nimet ve lezzetin ziyadeliğinin, zaruri ihtiyaçtan fazla olan şeylerin karşılığı olarak kullanıldığı gibi, bazan da insanın ölmeden önce muhtaç olduğu bütün zaruri ihtiyaçlarının karşılığı olarak kullanılır. Görüldüğü gibi, bunlardan birisi dinin zıddı olduğu halde, diğeri dinin bir şartını teşkil etmektedir. Binaenaleyh, bu gibi müşterek lâfızların taşıdıkları mânaları birbirinden ayıramayan kimse, işte bu şekilde hataya düşer. Bu konuda biz diyoruz ki: Dinin düzeni ancak bilgi ve ibadet ile hasıl olur. Bunları elde etmek de ancak vücudun sağlamlığı, hayatın varlığı ve selâmeti, ihtiyaç oranında yiyecek, içecek ve yatacak yerin bulunması, bütün tehlike ve afetlerden uzaklaşmak ve korunmakla mümkün olur. Ben şuna eminim ki, bulunduğu topluluk içinde emniyette olan, vücudu sağlam ve günlük azığı bulunan kimseye, sanki bütün dünya olduğu gibi bahşedilmiştir. Şüphesiz insanoğlu bütün hallerde kendi ruhuna, bedenine, mallarına, meskenine ve azığına karşı kesin bir güvene sahip olmayıp, ancak bazı hallerde sahip olur. Dinin düzenlenmesi ise, ancak bu zorunlu maddelere karşı güvenin sağlanmasiyle mümkün olur. Aksine bütün zamanlarını, nefsini zalimlerin kılıcından korumakla,

azığını galiplerin ve kudretlilerin ağzından kapmağa çalışmakla geçiren bir kimsenin, kendisini ne zaman ilme ve amele vermesi mümkün olur? Oysa ilimle amel, Âhiret[77] saadetinin en önemli iki unsurudur. Bu da gösteriyor ki, dünyanın düzeni, yani ihtiyaç ölçüleri, dinin nizamı, düzeni için şarttır.

Diğer önermeye gelince, -ki bu da dünyanın düzenlenmesinin, insanlar, mal ve mülkler için güven ve huzurun sağlanmasının, ancak kendisine itaat edilen bir sultanın varlığiyle mümkün olması esasına dayanmaktadır- bunun birçok örneklerini, sultanların ve imamların ölümleriyle meydana gelen birtakım fitne ve fesat hareketlerinde görmek mümkündür. Çünkü, şayet bu türlü fitne hareketleri devam ettiği ve kendisine itaat edilen başka bir sultanı tâyin etmek suretiyle, bunların ardı alınmadığı takdirde, şüphesiz bu karışıklıklar devam edecek, kılıçların şakırdısı her tarafa yayılacak ve bu da, o ülkede kıtlığın baş göstermesine, hayvanların ölmesine ve sınaî tesislerin durmasına sebep olacaktır. Bu arada galip gelen, mağlubu soymakla uğraşacak, hayatta kalanların ekserisi de kılıçların gölgesinde helâk olacak ve dolayısiyle, kendisini ibadete ve ilme verecek kimse kalmayacaktır. İşte bundan dolayı dendi ki: Din ile sultan iki ikiz kardeştir. Yine bundan dolayı dendi ki: Din esas ve sultan koruyucudur. Esası, temeli bulunmayan bir bina yıkılmağa mahkûm olduğu gibi, koruyucusu bulunmayan bir şey de yok olmağa mahkûmdur. Binaenaleyh, akıllı olan bir kimse şu hususu kesinlikle kabul etmek zorundadır ki, insanlar, çeşitli sınıflariyle, içinde bulundukları muhtelif durumlariyle, arzulariyle ve birbirine aykırı görüşleriyle başbaşa bırakılsalardı ve aralarında görüşüne hürmet ve itaat edilen ve onları bir fikir etrafında toplayabilecek güçte bir kimse bulunmasaydı, şüphesiz hepsi de en son ferdine kadar helâk olurdu. Bu hastalığın ilacı ise, ancak bu dağınık ve birbirine aykırı fikirleri bir araya getirebilecek, çeşitli görüşlere sahip insanları bir fikir etrafında toplayabilecek güce, kudrete sahip ve kendisine itaat edilen bir sultanın varlığıdır. Bu da bize gösteriyor ki, dünya düzeni için sultanın varlığı ve din düzeni için dünya düzeni zorunlu olduğu gibi, Âhiret saadetini kazanmak için de din düzeni zorunludur. İşte Peygamberlerin kasdettikleri, arzuladıkları şey, kesin olarak budur. Böylece anlaşılmış olmaktadır ki, imamın varlığının vacip olması, Şeriatın, terkedilmesi imkânsız olan zorunluluklarından biridir.

İkinci nokta, imam tâyin edilmesi için, insanlar arasından kimin seçilmesi gerektiğinin açıklanması hakkındadır.

---

77 Âhiret hayatının varlığı konusunda bütün semavî dinler ittifak etmişlerdir. Çeviren.

Bu konuda biz deriz ki: Açıkça bilinmesi gerekmektedir ki, sırf kendi arzumuza uyarak, gelişigüzel bir kimseyi başımıza imam olarak tâyin etmemiz mümkün değildir. Zira imamın, diğer insanlardan ayrıldığı birtakım özelliklere, birtakım niteliklere sahip olması zorunludur. Bu özelliklerin bir kısmı bizzat kendisinde bulunması gereken, bir kısmı da başkası yönünden olan özelliklerdir.

Bizzat kendisinde bulunması gereken özelliklere gelince, herşeyden önce imamın halkı idare etme ve onlara sözlerini, tavsiyelerini ve emirlerini dinletebilme yeteneğine sahip olması lâzımdır. Bu da, o kimsenin her yönden yeterli, ilim ve takva sahibi olmasiyle mümkündür. Bütün bunlara ilâve olarak, hükümdarların özelliklerinden diğer biri de, onların Kureyş kabilesine mensup olmaları şartıdır. Bu dördüncü şartı bize bildiren Hz. Peygamberin -Allah'ın selâtı ve selâmı ona olsun- *"İmamlar Kureyş'ten olur"* sözüdür. İşte imamı diğer insanların ekserisinden ayıran bir vasıf da budur, fakat Kureyş kabilesinde bu sıfatları haiz bir gurubun bulunması da pekâlâ mümkündür. Bu itibarla, imamın kendisini bunlardan ayıran başka bir özelliği daha bulunması zorunludur. Bu da ancak onun, başkası tarafından imam olarak görevlendirilmesi ve bu görevi yapmak için seçilmesidir. Onun hakkında bu tâyin ve görevlendirme devam ettiği sürece, imamet makamı sadece ona has olarak kalır ve bu makama başkası getirilemez. Şimdi de geride imamı tâyin edenin ve kendisine bu görevi yapmak için seçenin sıfatlarının incelenmesi kalıyor. Zira imamı tâyin ve seçme görevinin herkese verilmesi mümkün değildir. Bunu yapanın mutlaka başkasında bulunmayan bir özelliğe sahip olması lâzımdır. Bundan dolayı bu tâyin veya seçme işinin, ancak üç kişiden birisi tarafından yapılması mümkündür ki, bunlar da şunlardır: Bu göreve ya doğrudan doğruya Hz. Peygamber -Allah'ın salâtı ve selâmı ona olsun- tarafından tâyin edilmek suretiyle getirilir veya çocuklarından veya Kureyş'in diğer mensuplarından belirli bir kimseyi kendisine veliaht tâyin etmek suretiyle zamanın imamı tarafından getirilir, yahut da kendisine ve ihtiyarına başkalarının da biat etmesi, uyması gereken güçlü ve nüfuz sahibi bir kimse tarafından seçilmek suretiyle bu göreve getirilir. Bu seçme görevinin, bazan kendi nefsine güvenen, lider olma vasfını haiz ve halkın arasında özel ve üstün bir durumu bulunan bir tek kişiye verilmesi mümkündür. Dolayısiyle, bu şahsın imama biat etmesi ve onu bu görev için seçmesi, başkasının da aynı şeyi yapmasına ihtiyaç bırakmaz. Çünkü gaye, dağınık ve çeşitli fikirlerin itaat edilen bir şahıs üzerinde toplanmasıdır. Binaenaleyh, kendisine itaat edilen bu şahsın imama biat etmesi, ona itaat etmesiyle başkaları da imama itaat etmiş

olurlar. Bu seçme görevinin, bazan bir kişiye verilmesi doğru olmayıp, aksine bunun iki veya üç kişiye, ya da bir guruba verilmesi daha uygun olur. Bu takdirde, itaatin tamamlanması yönünden, bunların mutlaka bir araya gelmeleri, yeni imama biat etmeleri ve onu seçme hususunda birbirleriyle uyuşmaları lâzımdır. Hattâ bu konu ile ilgili olarak ben derim ki: Meselâ, mevcut imamın vefatından sonra, Kureyş'ten geride kendisine itaat edilen ve emirlerine uyulan sadece bir tek kişi kalsaydı ve bu da derhal imamet davasına kalkıp, bu makama otursaydı ve fiilen de bu görevi üzerine alsaydı, kudreti ve yeterliliği ile de bütün halkı kendisine tabi kılsaydı, ayrıca kendisi de imamların haiz olması gereken vasıfları haiz bulunsaydı, şüphesiz bu kimsenin imameti tam ve sahih olur ve kendisine itaat edilmesi vacip olurdu. Zira bu kimse, kendi kudret ve yeterliliğinin bir gereği olarak bu makama gelmiştir. Dolayısiyle, kendisiyle çekişmek ve tartışmak birtakım fitnelerin ve karışıklıkların doğmasına sebep olacaktır. Şukadar var ki, bu durumda olan bir kimse, şüphesiz zamanının büyüklerinden, işleri ellerinde tutan önemli kişilerden kendisi için biat almaktan da âciz değildir. Bu ise, her türlü şüpheden uzak olan bir hakikattir. Binaenaleyh bu gibi meseleler, genellikle halkın kendisine biat etmesiyle ve onu imamet makamına getirmesiyle sona ermektedir.

Eğer "maksat çeşitli fikirleri bir araya getirebilecek, halkı birbirleriyle savaştan ve kıtaldan (boğazlaşmadan) menedebilecek ve bütün güçlerini dünya ve âhiret saadeti için sarfetmelerini sağlayabilecek nitelikte, kendisine itaat edilen ve saygı duyulan güçlü bir kimsenin ortaya çıkması olduğuna göre, ilmin dışında kalan diğer bütün şartları haiz bulunan ve kendisinin yoksun bulunduğu ilim için de âlimlerin bilgisine başvuran ve onların sözleriyle amel eden bir kimsenin, bu görevi üzerine alması halinde, bu kimse hakkında acaba siz ne düşünürsünüz? Size göre böyle bir kimsenin tahtından indirilmesi ve kendisine muhalefet edilmesi vacip midir? Yahut bu durumda da ona itaat edilmesi gerekli midir" denirse, biz deriz ki: Bizim bu konudaki kesin inancımız ve görüşümüz şudur: Bu kimsenin, yerine, her hangi bir fitnenin ve kıtalın doğmasına sebep olmaksızın, bütün imamet sıfatlarını haiz bir şahsın getirilmesi mümkün olduğu takdirde,hal'i, tahtından indirilmesi vaciptir. Şayet bu, ancak bir savaşın veya bir fitnenin meydana gelmesi suretiyle mümkün oluyorsa, bu takdirde ona itaat etmek ve imametini kabul etmek vacip olur. Zira imamın bizzat kendisinin bilgili olması veya başkasının bilgisine dayanarak fetva vermesi ve işleri yürütmesi hakkındaki tartışmalardan vazgeçmekten doğacak kaybımız, şüphesiz, akibetini bilmediğimiz büyük bir fitnenin doğma-

sına sebep olması halinde, başkasına uymak ve onu taklid etmekten doğacak kaybımızdan çok daha azdır. Çünkü bu fitne ve karışıklıklar, belki de insanların ve mallarının helâkine sebep olacaktır. İmamet şartlarına ilim sıfatının ilave edilmesi ise, ancak bu sıfatın bir meziyet ve işlerin yürütülmesini sağlayan tamamlayıcı bir sıfat olmasından ileri gelmektedir. Binaenaleyh, birtakım meziyetlere ve tamamlayıcı vasıflara kapılarak, onlara karşı yakınlık ve arzu duyarak, en önemli ve en doğru olan işin terkedilmesi caiz değildir. Görüldüğü gibi bütün bunlar, birtakım fıkhî meselelerden ibarettir. Dolayısiyle itirazcının, itirazında nefsine hakim olup, bu husustaki muhalefetinde ifrata düşmemesi ve her türlü mübalağalı hareketlerden kaçınması gerekir. Zira mesele, onun zannettiğinden daha kolay ve basittir. Biz bu mânanın incelenmesi ile ilgili hususları, Batınîler'e reddiye olarak yazılan "*al-Mustazharî*"[78] adlı kitapta toplamış bulunuyoruz.

Şayet "ilim hususunda müsamaha gösterdiğiniz zaman, adalet hususunda ve diğer hususlarda da müsamaha göstermeniz gerekir" denirse biz deriz ki: Bu ihtiyarî bir müsamaha değildir, fakat zaruretler mahzurlu olan şeyleri mubah kılmaktadır. Meselâ biz biliyoruz ki, ölü eti yemek mahzurludur, fakat ölmek bundan daha mahzurludur. Binaenaleyh, bir kimsenin bu gerçeği anlamaması ve imamet şartlarını haiz olanı, olmayanın yerine getirmekten âciz olduğu, hattâ, bu şartları haiz olan bir kimseyi dahi bulamadığı halde, şartlarının yokluğundan dolayı asrımızda imametin batıl olduğuna hükmetmesi nasıl mümkün olur? Bu durumda acaba onun, "hükümdarların hükmü yoktur, valilikler batıldır, nikahlar sahih değildir, dünyanın her tarafında valilerin, hakimlerin bütün tasarrufları hükümsüzdür ve dolayısiyle bütün insanlar haram olan şeyleri işlemektedir" demesi mi, yoksa, hal ve zorunluluğun bir gereği olarak imametin ve valiliklerin sahih olduğunu, verilen emirlerin uygulandığını söylemesi mi daha doğrudur? Binaenaleyh, bu kimse üç şeyden birini seçmek durumundadır: Bunlardan biri, bu şahsın, insanları nikâhlanmaktan ve kadılarla ilgili bütün tasarruflardan menetmesidir ki, bu imkânsızdır. Aynı zamanda böyle bir şey hayatın tümüyle durmasına, felce uğramasına, fikirlerin parçalanmasına, insan topluluklarının ayaklanmasına ve helâk olmasına da sebep olur. İkincisi, insanların, nikâhlandıklarını, verilen emirlere uyduklarını, fakat bununla beraber, harama da el uzattık-

78 Bu, "*Fadâih al-Bâtıniyye*" denen eserdir. Bu kitap, her nekadar Ignaz Goldziher tarafından 1916, 1956 yıllarında Leiden'de iki defa basılmış isede, tam olarak basılması mümkün olmamıştır. Çünkü naşir, noksan olan bir nüshaya dayanmıştır. Bu kitabın tamam olan birer nüshası, Fas ve Suriye kütüphanelerinde bulunmaktadır.

larını, ancak içinde bulundukları durumun gereği olarak, bu fiillerinden dolayı onların fasık ve günahkâr olduklarına hükmedilemiyeceğini söylemesidir. Üçüncüsü ise, şartları bulunmamasına rağmen, durumun gereği olarak, imametin sahih olduğuna hükmedilmesinin ileri sürülmesidir.

Bilinen bir gerçektir ki, daha uzağa oranla uzak yakındır. İki şerden en hafifi, diğerine nisbetle daha hayırlıdır. Dolayısiyle akıllı olan, bunlardan daha iyi ve daha hayırlı olanı seçmek zorundadır. Bu bölümün incelenmesi işte bundan ibarettir. Doğruyu gören bir kimse için bu kadarı kâfi olup, konuyu daha fazla uzatmağa lüzum yoktur. Fakat bir şeyin hakikatini ve sebebini, ancak o şeyi birçok defalar duymak ve ona karşı ülfet kasbetmek suretiyle anlayan ve yaradılışı devamlı olarak bunun zıddından nefret eden bir kimsenin, elbetteki bu kadarla iktifa etmesi düşünülemez. Zira, iradesi zayıf olan kimseleri, alıştıkları şeylerden ayırmak çok zordur. Peygamberler dahi bu konuda âciz kaldıklarına göre, başkaları nasıl âciz kalmaz?

Eğer "İmamiye mensuplarından bazılarının söylediği ve vacip olduğunu iddia ettiği gibi, siz de, ihtilafların ortadan kalkması için Hz. Peygamberin -Allah'ın salâtı ve selâmı ona olsun- veya halifenin bir kimseyi kendisine halef olarak tâyin etmesinin vacip olduğunu kabul etmez misiniz" denirse, biz deriz ki: Eğer bu, gerçekten vacip olsaydı, şüphesiz Hz. Peygamber -Allah'ın salâtı ve selâmı ona olsun- buna işaret eder ve kendisine bir halef tâyin ederdi. Oysa Hz. Peygamber böyle bir şey yapmadığı gibi, Hz. Ömer de yapmamıştır. Aksine Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Alî'nin -Allah onlardan razı olsun- imametleri seçim yoluyla gerçekleşmiştir. Binaenaleyh, Hz. Peygamber -Allah'ın selâtı ve selâmı ona olsun- anlaşmazlığı ortadan kaldırmak için Hz. Alî'nin imametine işaret etmiş olduğunu, fakat sahebelerin bu işareti, bu nassı inkâr ettiklerini ve gizlediklerini iddia eden bir kimsenin, gerçek dışı sözüne iltifat edilmez. Bu gibi sözlere, benzerleriyle karşılık verilerek denir ki: Peki, siz Hz. Peygamberin Hz. Ebû Bekir'in imametine işaret ettiğini söyleyen bir kimsenin sözünü neye dayanarak inkâr ediyorsunuz? Hakikatte, Peygamberden sadır olan bir nassa muvafakat etme ve tabi olma hususunda sahabeler icma etmişlerdir. Bu da, tabiatiyle onların böyle bir nassı inkâr ettiklerini ve gizlediklerini söylemekten daha doğru ve akla daha uygundur. Bundan başka, böyle bir işaretin veya nassın vacip olması, ancak ihtilafların ortadan kaldırılmasının imkânsızlaşması halinde düşünülmesi mümkündür. Oysa bu, imkânsız değildir. Çünkü aslında imama

biat, ihtilaf konusunu tamamen ortadan kaldırmış olmaktadır. Bunun delili, gerek Hz. Ebû Bekir, gerekse Hz. Osman -Allah onlardan razı olsun- devirlerinde böyle bir ihtilafın doğmamış olmasıdır. Bu iki halife, halkın biatiyle hükmü ellerine almışlardır. Bununla beraber, Hz. Alî'nin -Allah ondan razı olsun- devrinde hilafet konusundaki ihtilaflar alabildiğine çoğalmıştır. Oysa imamiyye görüşünde olanlara göre, Hz. Alî hükme nass'la gelmiştir[79].

Üçüncü Nokta, Ehl-i Sünnetin Sahabeler ve Hulafâ-i Raşidîn -Allah onlardan razı olsun- hakkındaki inancının açıklanmasına dairdir.

Bil ki, insanlar gerek Sahabeler, gerekse Hulefâ-i Raşidîn -Allah onlardan razı olsun- hakkında birçok yönlerden ifrata düşmüşlerdir. Mesela bunlardan bazıları, imamların da masûm olduklarını iddia edebilecek derecede kendilerini övmekte ileri giderken, bazıları da Sahabelere şiddetle hücum etmiş ve onları her fırsatta yermek, kötülemek için diline alabildiğine bir hürriyet vermiştir. Bununla beraber, sen asla bu iki guruptan olmayıp, ancak inançta iktisâd yolunu tutanlardan olmalısın.

Yine bilmelisin ki, Yüce Allah'ın kitabında gerek Muhacirîn'i, gerekse Ansâr'ı öven birçok âyetler vardır. Kezâ Hz. Peygamberden -Allah'ın salâtı ve selâmı ona olsun- *"benim Sahabelerim gökteki yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz"* ve *"insanların en hayırlısı, benim yakınlarım, sonra onları takip edenlerdir"* sözlerinde olduğu gibi, Sahabeleri çeşitli şekillerde öven ve tezkiye eden birçok hadîsler rivayet edilmiştir. Peygamberimiz, onların her birisini özel bir şekilde övmüştür ki, bunların tümünü burada anlatmak uzun sürer. İşte Sahabeler hakkında bu şekilde düşünmek, böyle bir inanca sahip olmak ve hüsnü zannın gereğine aykırı olarak söylenen sözlere ve anlatılan durumlara dayanarak, onlar hakkında kötü zanda bulunmamak lâzımdır. Zira onlar hakkında nakledilen sözlerin ekserisi, sadece koyu bir taassubun icad ettiği sözler olup, bunların aslı ve esası yoktur. Sahabeler hakkında nakledilen haberlerden, doğrulukları sabit olanların te'vil edilmesi gereklidir. Zira hata ve sehvin (unutmanın) tecviz edilmesi için, aklın almayacağı bir şeyin caiz olması mümkün değildir. Binaenaleyh, Sahabelerin fiillerini, her nekadar bu fiillerinde isabet

---

79 Şiîler Hz. Ali'nin nassla imam tayin edildiğini, Hz. Ebû Bekir'in onun sırasını haksız yere aldığını ileri sürmüşlerdir. Halbuki, Hz. Ali de ilk üç halifeye biat etmişti. Hz. Muhammed, imamlık meselesini seçime bırakmıştır. Sahabeye sövmek doğru değildir. Onlar, Müslümanlar içinde en hayırlı olanlardır. Çeviren.

etmemiş olsalar da, hayrı, iyiyi istemelerine hamletmek lâzımdır. Meselâ, İslâm tarihinde Muâviye ile Hz. Alî -Allah ondan razı olsun- arasında geçen savaş ve Hz. Âişe'nin Basra'ya yürüyüşü, herkesin bildiği bir olaydır. Burada Hz. Âişe -Allah ondan razı olsun- hakkında hüsnü zanda bulunarak, başlangıçta onun, ortaya çıkan fitneyi yatıştırmak ve yok etmek amaciyle böyle bir harekete başvurduğunu, fakat sonunda iş çığırından çıkarak zaptedilmez bir hal aldığını söylemek lâzımdır. Zira muhakkak olan bir husus, işlerin, genellikle başlangıçta istendiği, arzulandığı şekilde sona ermemesi ve zaptedilmez bir hal almasıdır. İşte Muâviye'nin de bu şekilde te'vilde bulunduğunu ve yaptığı işleri de daima böyle bir te'vile dayanarak yaptığını zannetmek ve kabul etmek lâzımdır. Bundan başka, diğer "ahâd rivayetler" konusunda söylenen sözler hakkında da aynı şeyin söylenmesi mümkündür. Zira bunlardan doğru olanlar da, batılla karışmış durumdadır. Aslında bu konulardaki ihtilafların ekserisi Rafizîler, Haricîler ve ilgilendirmediği halde, bu gibi fenlere burunlarını sokan kimseler tarafından icad edilmiştir. O halde, doğruluğu sabit olmayan her şeyin inkârı ve doğruluğu sabit olan her şeyin de te'vili cihetine gidilmelidir. Anlayamadığın bir mesele ile karşılaştığın zaman, "belki de bunun, benim anlayamadığım ve kavrayamadığım bir te'vili ve sebebi vardır" demelisin. Bil ki, şüphesiz burada sen, bir müslüman hakkında kötü zanda bulunmak, onu kötülemek ve dolayısiyle yalancı olmak veya onun hakkında hüsnü zanda bulunmak ve onu kötülemekten dilini tutmak durumundasın. Bu konuda meselâ, senin hataya düştüğünü farzedelim. Müslümanlar hakkında hüsnü zanda bulunmada hataya düşmek, elbetteki onları kötülemek konusunda isabet etmekten daha hayırlıdır. Meselâ bir insan, ömrü boyunca İblis'i, Ebû Cehl'i, Ebû Leheb'i veya kötü insanlardan herhangi birini lânetlemekten dilini tutsa, şüphesiz onun bu sükutu, kendisine bir zarar vermez. Fakat bu kimse, Yüce Allah indinde masum, günahsız olduğu bir konu ile ilgili olarak, bir müslüman hakkında en ufak bir târizde, bir suçlamada bulunsa, şüphesiz bu, onun helâkine, mahvolmasına sebep olur. Bundan başka, insanlar hakkında bilinen her şeyin söylenmesi doğru değildir. Zira söylenen sözler ve yapılan suçlamalar, bir kimse hakkında her nekadar doğru da olsa, Şeriat kesin olarak gıybet'ten kaçınılmasını emretmiş ve bu konuya büyük bir önem vermiştir. İşte bu hususları iyice anlayan ve yaradılışında kendisini ilgilendirmeyen şeylere meyletme hassası bulunmayan bir kimse, bu gibi konular karşısında susmayı tercih edecek, bütün müslümanlar hakkında hüsnü zanda bulunacak ve dilini bütün gücüyle Selef-i Salihîn'in tümünü övmeğe tahsis edecektir. Bütün Sahabelerin hükmü işte budur.

Hulefâ-i Raşidîn'e gelince, şüphesiz bunlar diğerlerinden daha üstün, daha faziletlidir. Ehl-i Sünnet'e göre bunların fazilet ve üstünlükteki sıraları, imametteki sıraları gibidir. Burada bizim "filan, falandan üstündür" sözümüzün mânası, Âhiret'te Yüce Allah'ın indinde onun derecesinin ve makamının, diğerinden daha yüksek olmasıdır. Bunu da Yüce Allah'tan ve eğer bildirmişse, O'nun Resûlünden başkasının bilmesi imkânsızdır. Şeriat sahibi tarafından, bunların, fazilet ve üstünlük yönünden, bu şekilde bir tertibe ve sıralandırmağa tabi tutulmalarını gerektiren mütevatir ve kesin bir nassın varid olduğunu iddia etmemiz mümkün değildir. Bilâkis, nakledilen bütün nass'lar, bizim onların tümünü övmemizi bildirmektedir. Şeriat sahibinin fazilet ve üstünlük yönünden onları övmesindeki incelikten bir tercih hükmü çıkarmak, körükörüne hüküm yürütmekten ve Yüce Allah'ın bizi sorumlu kılmadığı bir şeye burnumuzu sokmaktan başka bir şey değildir. Bundan başka, insanların zahirî amellerine bakarak, Allah'ın indindeki fazilet ve üstünlüklerini de bilmek güçtür. Bu gibi bir hüküm, zandan ileri gidemez. Meselâ öyle insanlar vardır ki, dış görünüşlerine göre haramla meşgul oldukları zannedilir. Oysa onlar Allah'ın indinde öyle yüksek bir makama sahiptirler ki, onların kalplerinde Allah'tan başka bir düşünce, batınlarında gizli olarak, O'nun korkusundan başka bir korku yoktur. Yine öyle insanlar vardır ki, dış görünüşlerine göre kendilerini ibadetle tezyin etmiş olarak göründükleri halde, hakikatte batınlarında gizlemiş oldukları kötü ve habis düşüncelerinden dolayı, Allah'ın gazabını ve en şiddetli azabını haketmişlerdir. Binaenaleyh, gizli olan şeyleri bilen ancak Yüce Allah'tır. Bununla beraber, fazilet ve üstünlüğün, ancak vahiy ile ve Peygamber'in de ne olduğu, ancak işitme yoluyla bilinebileceği sabit olduğuna göre, insanların da, her zaman Peygamberin -Allah'ın selâtı ve selâmı ona olsun- meclisinde bulunan ve onun ahvaline tamamiyle vakıf olan kimselerin, fazilet ve üstünlük yönünden, Sahabelerin derece ve tertiplerine dair söyledikleri sözleri dinlemeleri ve bu sözlerin gereğine uymaları daha doğru olur. Bu sahabeler, Hz. Ebû Bekir'in -Allah ondan razı olsun- hilafette öne geçirilmesi konusunda ittifak etmişler, sonra Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer'i diğerlerine tercih etmiş, daha sonra da Sahabeler sırasiyle Hz. Osman ve Hz. Alî'nin -Allah onların hepsinden razı olsun- halifelikleri üzerinde icma etmişlerdir. Bunların her hangi bir gaye veya sebebe istinaden, Yüce Allah'ın dinine hiyanet edebileceklerini zannetmek doğru değildir. Onların bu konuda icma etmeleri, halifelerin fazilet ve üstünlük yönünden derecelerine delâlet eden en güzel bir örnektir. İşte bundan dolayı Ehl-i Sünnet, fazilet ve üstünlük bakımından bu

tertibe inanmıştır. Bundan sonra da, rivayet edilen haberleri araştırmışlar ve bu haberlerde adı geçen tertip ve sıralandırmada, sahabelerin ve icma ehlinin istinad ettikleri hususları bildiren delilleri bulmuşlardır. İmametin hükümleri konusunda bizim kısaca anlatmak istediğimiz hususlar işte bunlardır. Doğrusunu Allah bilir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TEKFİRİ VACİP OLAN FIRKALAR

Bu bölüm, tekfiri vacip olan fırkaların açıklanmasına dairdir.

Bil ki, bu konuda fırkalar çok ileri gitmişler ve büyük bir taassuba kapılmışlardır[80]. O kadar ki, bazı guruplar, kendilerinin mensup oldukları fırkanın dışında kalan diğer bütün fırkaları tekfir etmekten çekinmemişlerdir. Eğer sen bu konuda hakikati öğrenmek istersen, herşeyden önce şunu bilmelisin ki, bu mesele fıkhî bir meseledir. Yani belirli bir sözü söyleyen veya bir fiili işleyen kimsenin tekfirine hükmetmek, fıkhın konusuna giren bir husustur. Zira bu meseleler bazan sem'î delillerle bilinmekte, bazan da ictihad yoluyla elde edilen zannî delillerle anlaşılmaktadır. Binaenaleyh, bunların aklî delillerle anlaşılması imkânsızdır. Bunun anlaşılması ise, ancak "filan kimse kâfirdir" sözümüzün mânasının anlaşılması ile mümkündür. Bunun mânası, o kimsenin ebedî olarak Cehennemde kalacağına dair öteki dünyadaki, âhiretteki durumundan ve onun öldürülmesiyle kısas gerekmiyeceğine, bir müslüman kızla nikâhlanmasının mümkün olmadığına, canının ve mallarının helâl olduğuna ve bunlara benzer diğer hükümlere dair dünyadaki hükmünden haber vermektir. Ayrıca bu sözde, ondan sadır olan sözün yalan ve inancının cehalet olduğunu haber verme anlamı da vardır. Böyle bir sözün yalan veya inancın cehalet olduğunu[81] aklî delillerle de bilmek mümkündür. Fakat bu yalanın ve cehaletin tekfiri gerektirmesi başka bir konudur. Zira bunun mânası, bu kimsenin kanının akıtılmasının ve mallarının alınmasının her an mümkün olması ve ebedî olarak Cehennemde kalacağına dair her şeyin serbestçe söylenmesinin mubah olmasıdır. Şüphesiz bütün bunlar şer'î meselelerdir. Bize göre Şeriatta yalancının, cahilin veya yalanlayanın ebedî olarak Cennette kalacağına, bu kimsenin küfrünün önem-

80 Bak: Gazalî, *Faysalu't-Tafrika*, s. 81 vd.

81 Bak: Gazalî, *Faysalu't-Tafrika*, s. 19.

li bulunmadığına, mallarının ve canının dokunulmazlığına dair bir hükmün gelmesi caiz olduğu gibi, bunun tam aksini bildiren bir hükmün de gelmesi caizdir. Fakat bütün bunlara rağmen, Şeriatta yalanın doğru ve cehlin ilim olduğuna dair bir hükmün gelmesi asla caiz değildir.

Aslında, bu meselede matlup olan bu değildir. Aksine matlup olan, istenilen şey, Şeriatın, bu cehli ve yalanı o kimsenin dokunulmazlığının kaldırılması ve böylece onun ebedî olarak Cehennemde kalması için bir sebep kılıp kılmadığıdır. Bize göre bu şuna benzer: Meselâ, küçük bir çocuk kelime-i şehadeti telâffuz ettiği zaman, acaba bu çocuk kâfir midir veya müslüman mıdır? Başka bir deyimle, acaba bu çocuğun diliyle söylediği bu lâfzı, kendisi bilfiil tasdik etmekte midir veya kalbinde bulunan inanç doğru ve hak mıdır? Acaba Şeriat bunları, o çocuğun canının ve mallarının dokunulmazlığına bir sebep kılmış mıdır veya kılmamış mıdır? İşte bütün bunlar Şeriata raci olan hususlardır. Fakat onun sözünü yalan veya inancını cehl olarak vasıflandırmak, Şeriatın konusuna girmemektedir. O halde, yalanın ve cehlin bilinmesinin aklî olması caizdir. Fakat böyle bir kimsenin kâfir veya müslüman olduğunu anlamak, ancak şer'î hükümlerle mümkün olan bir husustur. Yine bizim fıkıh konusundaki görüşümüzde olduğu gibi, acaba bu şahıs köle midir veya hür müdür? Başka bir deyimle, acaba Şeriat, bu şahsın köle olmasını, şahitliğinin ve velâyetinin iptali, emlâkinin izalesi ve kendisi, mülkiyetini elinde bulundurduğu efendisi tarafından öldürüldüğü zaman, kısas gerekmemesi için bir sebep kılmış mıdır? İşte bütün bunlar, şer'î hükümlere dayanan ve delilleri ancak Şeriattan alınan konulardır. Bu gibi konularda bazan kesin olarak, bazan da zanna ve ictihada dayanarak fetva vermek caizdir. Bu esas kabul edildiği takdirde, fıkhın esasları ve ayrıntıları hakkında şöyle bir karara varmamız gerekmektedir: Bir meselenin şer'î bir hüküm olduğunu iddia eden bir kimse, bu hükmü ya Şeriatın esaslarından olan icma ve nakil gibi bir esasa dayanarak veya bu esasa kıyas ederek bilmektedir. Aynı şekilde bu kimse, bir şahsın kâfir olduğunu da ya şer'î bir esasa dayanmak veya bu esasa kıyas etmek suretiyle idrâk etmektedir. Kesinliği sabit olan bir esas da şudur ki, Hz. Peygamberi -Allah'ın selâtı ve selâmı ona olsun- tekzib eden, yalanlayan kimse kâfirdir. Yâni öldükten sonra ebedî olarak Cehennemde kalacaktır; hayatta kaldığı müddetçe canı ve malları müslümanlara mubahtır. Onun hakkında, bunlara benzer diğer şer'î hükümlerin de uygulanması zorunludur. Şu kadar var ki, tekzib, yalanlama birtakım derecelere ayrılmaktadır:

Birinci derece, Yahudilerin, Hıristiyanların[82], bütün Mecusîlerin, Putperestlerin ve benzerlerinin tekzibidir. Bunların tekfiri Kur'an-ı Kerîm'de nassan sabit olduğu gibi, ümmet de bu konuda icma etmiştir. Asıl olan işte budur. Bunun dışında kalanlar ise, bu hükme ek durumundadırlar.

İkinci derece, nübüvvetin esasını inkâr eden Brahmanların ve âlemin Yaratıcısını inkâr eden Dehrîlerin (Tabiatcıların) tekzibidir. Bunlar da öncelikle Kur'an-ı Kerîm'de geçen nassın şümulüne girmektedir. Zira Brahmanlar, gerek Hz. Peygamberi ve gerekse diğer bütün peygamberleri tekzib etmişler, bunların peygamberliklerini kabul etmemişler ve böylece de Hıristiyanlardan ve Yahudilerden daha çok tekfir edilmeğe lâyık olmuşlardır. Dehrîler ise, Brahmanlardan daha çok tekfire lâyıktırlar. Çünkü bunlar, peygamberleri yalanlamağa ilâveten, bu peygamberleri göndereni de inkâr etmişlerdir. Bu inkâr da, zorunlu olarak nübüvvetin inkârını gerektirmektedir. İşte bu dereceye, söylediği sözün batıl olduğu anlaşılmadan önce, genel olarak peygamberliğin ve özellikle Peygamberimiz Hz. Muhammed'in - Allah'ın selâtı ve selâmı ona olsun- nübüvvetinin sabit olmadığını gerektirecek şekilde bir söz söyleyen herkes girmektedir.

Üçüncü derece, âlemin Yaratıcısını, nübüveti ve Peygamberimizi tasdik etmekle beraber, şer'î nasslara aykırı düşen birtakım inançlara sahip olan insanlardır. Bunlara göre Peygamber haklıdır; söylediği sözlerden ancak insanların salâhını, iyiliğini kasdetmiştir; fakat insanlara gerçeğin anlatılması ve onların da bunu anlamasının güçlüğü, hattâ imkânsızlığından dolayı hakikati açıklamağa kadir olamamıştır. İşte bu inanca sahip olanlar filozoflardır. Bunların kesin olarak üç konuda tekfir edilmeleri vaciptir:

Birincisi, haşr'ı (ölülerin yeniden diriltilmesini), Cehennem azabını ve müslümanların Cennette Hurilerle ve çeşitli yiyecek, içecek ve giyeceklerle nimetlendirileceklerini inkâr etmeleri;

İkincisi, Yüce Allah'ın cüz'îleri ve hâdislerin tafsilatını bilmeyip, ancak küllîleri bildiğini, cüz'îleri ise, ancak gök Meleklerinin bildiğini söylemeleri;

Üçüncüsü ise, âlemin kadîm olduğunu, Yüce Allah'ın, illet'in (neden'in) malûl'e (nedenli'ye) takaddümü gibi, âlem'e rütbe itibariyle takaddüm ettiğini, aksi takdirde bunların, varlıkta iki eşit varlık gibi

82 Bak: Gazalî, *Faysalu't-Tafrika*, s. 19.

görüleceğini ileri sürmeleridir. Bunlar, Kur'an-ı Kerîmin âyetleri ile karşılaştıkları zaman, bu âyetlerin ihtiva ettiği aklî lezzetlerin insanlara anlatılmasının ve onların da bunları anlamasının imkânsız olduğunu ileri sürerler. Böylece bu lezzetleri hissî lezzetlere benzetmiş oluyorlar ki, bu da açık bir küfürdür. Zira böyle bir sözü sarfetmek, Şeriatın faydalarını iptal etmek, Kur'an-ı Kerîmin nuru ile hidayete erme yolunu kapatmak ve Peygamberin sözlerinden doğruluk vasfını kaldırmaktır. Bununla beraber, onların, birtakım faydalardan dolayı yalan söylemeleri caiz olduğu takdirde, sözlerine itimat edilmez ve söyledikleri her söze yalan nazariyle bakılır. Gerçek şu ki, onlar da bu sözleri ancak belirli bir faydanın sağlanması için söylemişlerdir.

Eğer "bununla beraber, niçin onların kâfir olduklarını söylediniz" denirse, biz deriz ki:

Kesin olarak Şeriatın bize bildirdiğine göre, Allah'ın elçisini -Allah'ın selâtı ve selâmı ona olsun- tekzib eden, yalanlayan kimse kâfirdir. Onlar da Peygamberi yalanlamakta, sonra da bu yalan için bir takım fâsit mazeret ve sebepler uydurmağa çalışmaktadırlar. Bu da şüphesiz yalanı yalan olmaktan çıkarmağa kâfi değildir.

Dördüncü derece, filozofların dışında kalan Mu'tezile, Müşebbihe ve diğer bütün fırkalardır[83]. Bunlar inançla ilgili konuları tasdik ederler. Bir fayda olsun veya olmasın asla yalanı tecviz etmezler. Yalanın faydasını incelemekle de meşgul olmayıp, ancak te'vil ile meşgul olurlar. Fakat te'villerinde hataya düşmüşlerdir. Bunların görüşleri ictihad durumundadır. Binaenaleyh, bunlarla ilgili olarak yapılması gereken şey, elden geldiği kadar bu kimseleri tekfir etmekten kaçınmaktadır. Zira, kıbleye dönerek namaz kılanların ve *"Allah'tan başka tanrı yoktur. Muhammed O'nun elçisidir"* sözünü açıkça söyleyenlerin canlarının ve mallarının mubah kılınması hatadır. Bir kâfiri hayatta bırakmak suretiyle yapılan hata, bir hacamatcının bir müslümanın ka-

83 Çünkü her fırka, kendisine muhalefet eden fırkayı tekfir ediyor ve onun Hz. Peygamberi yalanladığını ileri sürüyor. Meselâ al-Hanbelî, Yüce Allah'ın yüksekte bulunduğunun ispatında ve Arşı istivasında Peygamberi yalanladığını ileri sürerek, al-Eş'arî'yi tekfir ediyor. Eş'arî de onun Müşebbihe'den olduğunu ve *"O'nun benzeri yoktur"* âyetinde Peygamberi tekzip ettiğini ileri sürerek, kendisini tekfir ediyor. Keza al-Eş'arî, Yüce Allah'ın görülmesinin caiz olması ve O'nun ilim, kudret ve diğer sıfatlarla muttasıf olması konularında Peygamberi tekzip ettiklerini ileri sürerek, Mu'tezile'yi tekfir ediyor. Mu'tezile de aynı şekilde, sıfatların ispatının birçok kadîmin varlığını ve bu da tevhid konusunda peygamberin tekzibini gerektirdiği gerekçesine dayanarak, al-Eş'ari'yi tekfir ediyor... Bak: Gazalî, *Faysalu'-Tafrika, s. 33.*

nını akıtmada yaptığı en ufak bir hatadan daha ehvendir. Zira Hz. Peygamber -Allah'ın selâtı ve selâmı ona olsun- *"Allah'tan başka tanrı yoktur, deyinceye kadar insanlarla savaşmak için emrolundum; bunu söyledikleri an, benim için onların canları ve malları dokunulmaz olur. Ancak bunu hakkiyle söylemek şarttır"* demiştir.

Bu fırkalar, görüşlerinde ileri gidenler, mübalağaya kaçanlar ve bunlara nisbetle iktisada riayet edenler olmak üzere bir takım guruplara ayrılırlar. Bu fırkaları tekfir etmeyi öngören bir müctehidin, bazı meselelerde zanna kapılması ve bu zannının da uzayıp, kısa zamanda bir karara varamaması mümkündür. Bu da tabiatiyle birtakım fitne ve kinlerin doğmasına sebep olacaktır. Zira, bu gibi konuların içine giren kimselerin ekserisini tahrik eden şey, dinî gerçeklere bakmaksızın, sadece kuru bir taassuba kapılmaları, hevâ ve heveslerine uymalarıdır. Bunların tekfir edilmesini meneden delil şudur: Bizim nazarımızda nass ile sabit olan, Peygamberi tekzib edenin tekfir edilmesidir. Oysa bunlar asla böyle bir yalanlamada bulunmamışlardır. Bundan başka, bizim nazarımızda te'vilde hataya düşmenin de, tekfiri gerektireceği sabit olmamıştır. O halde, bunların tekfiri için başka bir delilin bulunması zorunludur. Böylece sabit olmaktadır ki, ısmet, yani dokunulmazlık kesin olarak "Allah'tan başka tanrı yoktur" sözünden gelmektedir. Binaenaleyh, kesin bir delil bulunmadan bu dokunulmazlığın kaldırılması mümkün değildir. Tekfir konusunda israfa ve mübalağaya kaçan bir kimsenin, kesin bir delile dayanarak bunu yapmadığını anlatmak için bu kadarı kâfidir. Zira burada aranan delil, ya bir asıldır, ya da asıl olana bir kıyastır. Asıl olan, açık olarak yapılan tekziptir. Buna göre, tekzib etmeyen kimse, asla tekzib eden kimse anlamında olamaz. Binaenaleyh, bu kimse Kelime-i Şehadeti söylemekle, genel kavramiyle dokunulmazlığın himayesi altına girmiş olur.

Beşinci derece, açık olarak tekzib etmemekle beraber, Hz. Peygamberden -Allah'ın selâtı ve selâmı ona olsun- tevatüren rivayet edilmek suretiyle bilinen şer'î esaslardan birini inkâr eden ve bu esasın gerçekten Hz. Peygamber tarafından konup konmadığını bilmediğini söyleyen kimsedir. Bu kimsenin durumu, beş vakit namazın farz olmadığını söyleyen kimsenin durumuna benzer. Meselâ bu kimse, kendisine Kur'an-ı Kerîm'in âyetleri ve hadîsler okunduğu zaman, "bunların Hz. Peygamberden sadır olup olmadığını bilmiyorum; belki de bunlar yanlış ve tahrif edilmiş şeylerdir" der. Keza "ben haccın farz olduğunu kabul ediyorum, fakat Mekke'nin ve Kâbe'nin nerede olduğunu bilmiyorum, Ayrıca ben insanların yöneldikleri ve hac ettikleri memleketi

de bilmiyorum. Acaba bu memleket, Hz. Peygamberin gerçekten hac ettiği ve Kur'an-ı Kerîm'in vasfettiği memleket midir veya değil midir" diyen kimse de bu dereceye girmektedir. Böyle diyen bir kimsenin kâfir olduğuna hükmetmek lâzımdır. Çünkü Peygamberi tekzib etmektedir. Fakat doğrudan doğruya bu tekzibini açıklamaktan kaçınmaktadır. Oysa mutevâtir olan haberleri anlamakta gerek avâm (halk tabakası), gerek havâs (bilginler) birleşmekte ve her iki gurup da bunları aynı ölçüde anlamaktadır. Binaenaleyh, bu kimsenin söylediği sözün batıl olması, Mutezile mezhebinin batıl olması gibi değildir. Zira bu mezhebin anlaşılması, geniş görüşlü bilginlere ve araştırıcılara has olan bir husustur. Ancak bu kimse yeni müslüman olmuş veya bu gibi meseleler kendisi için henüz mutevâtir derecesine ulaşmamış ise, bunlar, kendisi için de mutevâtir derecesine ulaşıncaya kadar, kendisine mühlet verilir. Ayrıca bu şahsı, tevâtüren sabit olduğu bilinen bir meseleyi inkâr etmesinden dolayı da tekfir edemeyiz. Çünkü, meselâ bu kimsenin, tevâtüren bilinen Hz. Peygamberin -Allah'ın salâtı ve selâmı ona olsun- savaşlarından birini veya onun Hz. Ömer'ın kızı Hafsa ile evlenmesini veyahut Hz. Ebû Bekr'in varlığını ve hilafetini inkâr etmesi, onun tekfirini gerektirmez. Zira bu, hac, namaz ve İslâmın diğer rükünleri gibi, tasdik edilmesi farz olan dinin esaslarından birini tekzib etmek değildir. Bunun gibi, icma'ya muhalefetinden dolayı da kendisini tekfir edemeyiz. Zira icma'nın esasını inkâr eden Nazzâm'ın[84] tekfiri konusunda, bizim de bir görüşümüz vardır. Zira icma'nın kesin bir delil olabileceği hususunda birçok şüpheler vardır. Bize göre icma, ancak nazarî bir mesele hakkında mutabakata, görüş birliğine varılmasından ibarettir. Bizim burada anlatmakta olduğumuz konunun, rivayet edilen haberlere uyduğunu duyu organlarımızla biliyoruz. Birçok kimsenin duyu organlariyle bildikleri çeşitli haberler ve rivayetler üzerinde tevâtür derecesinde birleşmeleri, zorunlu bir bilgiyi gerektirir. Hüküm ve kudret sahibi kimselerin, nazarî bir fikir etrafında birleşmeleri ise, ancak Şeriat yönünden bilinmesi gereken bir bilgiyi gerektirir. İşte bunun için, âlemin hâdis olduğuna hükmeden araştırıcılardan rivayet edilen haberlerin tevatür derecesine ulaşmasını, gerçekten âlemin hâdis olması için bir delil saymak caiz değildir. Zira bu gibi haberler, ancak duyu organlariyle bilinen hususlarda tevâtür derecesine ulaşır.

Altıncı derece, bir kimsenin tekzibini açıklamamakla ve din esaslarından doğruluğu tevâtür yoluyla kesin olarak bilinen bir şeyi de

84 Nazzâm icma'nın bir delil olabilecegini kesinlikle reddetmiştir. Böylece, icma'nın bir delil olması, ihtilaflı bir konu haline gelmiştir. Bak: *Faysalu't-Tafrika*, s. 58.

tekzib etmemekle beraber, doğruluğu sadece icma ile bilinen ve icmadan başka bir yolla bilinmesi mümkün olmayan bir şeyi inkâr etmesidir. Bu kimse Nazzâm gibi, tevâtürü de bir delil olarak kabul etmez. Meselâ, Nazzâm, icma'nın esasında kesin bir delil olamayacağını ileri sürerek şöyle diyor: "İcma ehlinin hataya düşmesinin imkânsızlığına delâlet eden, aklî kesin bir delil bulunmadığı gibi, te'vil edilmesi mümkün olmayan mutevâtir şer'î bir delil de yoktur". Ona göre, delil olarak gösterilen her haberin ve âyetin bir te'vili vardır. Şüphesiz o, bu sözü ile Tabiî'nin icmaını bozmuş ve kabul etmemiş olmaktadır. Oysa biz biliyoruz ki, onların, sahabelerin icma ettikleri esaslar üzerinde icma etmiş oldukları kesin olarak bilinen bir gerçektir ki, bunun aksini düşünmek mümkün değildir. İşte bunun gibi, bu kimse de icmayı inkâr etmiş ve bunu bir esas olarak kabul etmemiştir. Bu ise, şüphesiz bir ictihad durumundadır. Bu konuda benim görüşüm şudur: İcmanın bir delil olmasının keyfiyeti hakkında birçok güçlükler vardır. İşte bu güçlükler de hemen hemen bu konudaki mazereti hazırlayıcı bir nitelik taşımış olmaktadırlar. Fakat bu kapı açıldığı zaman, bu, birtakım kötü cereyanların ve vahim meselelerin ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Buna göre meselâ, bir kimsenin ortaya çıkıp, Peygamberimiz Hz. Muhammed'den sonra başka bir peygamberin gönderilmesinin caiz olduğunu ileri sürmesi ve bundan dolayı da kendisinin tekfir edilememesi mümkündür. Araştırıldığı zaman görülecektir ki, bunun muhal olması, kesin olarak icma'ya dayanmaktadır. Çünkü bunu akıl muhal kılmamaktadır. Hz. Peygamber'den nakledilen *"benden sonra nebî yoktur"* sözünü ve Yüce Allah'ın *"o, peygamberlerin sonuncusudur"*[85] sözünü, bu kimsenin te'vil etmek suretiyle, Yüce Allah'ın "peygamberlerin sonuncusudur" sözüyle resûllerden sebat ehlini, kuvvetli irade sahibi olanlarını kasdettiğini, zira "peygamberler" sözünün umumî olduğunu ve bunun da tahsis edilmesinin imkân dahilinde bulunduğunu söylemesi mümkündür. Kezâ onun, Hz. Peygamberin "benden sonra nebî yoktur" sözüyle, Resûl'ün varlığını reddetmiş olmadığını, zira Nebî ile Resûl arasında fark bulunduğunu, Nebî'nin rütbe bakımından Resûl'den daha yüksek olduğunu söylemesi ve daha bunun gibi birçok hezeyanlarda bulunması mümkündür. İşte bu ve bunun gibi sözlerin, sırf lâfız yönünden muhal olduklarını iddia etmek mümkün değildir. Zira biz, müteşâbih âyet ve hadîslerin zahirî mânalarını te'vil etmede, bundan daha çok ihtimaller üzerinde durmuş bulunuyoruz. Bu da asla nassların gerçek mânalarını iptal edici değildir. Binaenaleyh, bu sözü

85 Bak: *Ahzâb Sûresi*, âye: 40.

söyleyen kimseye verilecek cevap, gerek ümmetin icma ile bu lâfızdan, gerekse Peygamberin çeşitli tavır ve hareketlerinin delâlet ettiği karinelerden kesin olarak anladığı mâna, kendisinden sonra asla bir nebî'nin veya resûl'ün gelmeyeceği ve bunda asla bir te'vil veya tahsisin bulunmadığıdır. Bu hususu inkâr eden kimse, ancak icmayı inkâr etmiş olur. Bundan da görüldüğü gibi, birbirine yakın, hattâ birbirinin içine girmiş ve anlaşılması için herbirinin ayrı ayrı incelenmesi gereken birtakım meseleler doğar. Müctehid de, bütün bunları reddetme veya kabul etme konusunda kendi ictihadına göre hüküm verir.

Burada bizim gayemiz, tekfirin dayandığı esasların bağlı bulunduğu hususları tesbit etmektir. Bunlar bazan, bu altı dereceye raci olurlar. Bu derecelerden birinin içine girmeyen bir şeyi farzetmek veya düşünmek mümkün değildir. Binaenaleyh, bir kimsenin bu esasları göz önünde bulundurmak suretiyle ictihad etmesi mümkündür. Çünkü gaye, tafsilata kaçmadan asıl olanı anlamaktır. Eğer "puta secde etmek küfürdür. Bu, bu rabıtaların, bağlantıların içine girmeyen mücerred bir fiil olduğuna göre, acaba bu fiil başka bir asıl mıdır" denirse, biz deriz ki: Hayır, zira onun inancına göre küfür, putu yüceltmektir. Bu ise, Allah'ın elçisini -Allah'ın selâtı ve selâmı ona olsun- ve Kur'an-ı Kerîm'i tekzibtir. Fakat bu kimsenin putu yücelttiğine dair inancı, bazan açık olarak söylediği sözü ile, bazan eğer dilsiz ise yaptığı işaretle ve bazan da, Yüce Allah için yapılması ihtimali bulunmayacak şekilde bir şeye secde etmesinde olduğu gibi, kesin olarak inancına delâlet eden bir fiili işlemesiyle bilinir. O, bu fiili yaparken, put, onun önünde sadece bir duvar gibidir. O bundan ya gafildir, ya da bu putun yüceltilmesine inanmamaktadır. Bu ise, ancak karine ile bilinir. Bize göre bu, şuna benzer: Bir kâfir bizim cemaatımızla beraber namaz kıldığı zaman, acaba onun müslüman olduğuna mı hükmedilecektir? Başka bir deyimle, bu fiil, onun iman ettiğine mi delâlet edecektir? O halde bu, bizim zikrettiğimizin dışında kalan bir görüş değildir.

Tekfir konusu ile ilgili çeşitli görüşleri ve inançları anlatmada bu kadarla yetineceğiz. Biz bunları, ancak fakihler bu konulara değinmedikleri ve kelâmcılar da bunlara fıkhî bir nazarla bakmadıkları için anlattık. Zira kendi branşlarından olmadığı için, bazı kimseler, bu konuların fıkhî konulardan olduğunu anlayamadılar. Çünkü, yalan ve cehalet olması yönünden küfrü gerektiren sebeplerin araştırılması, aklî bir araştırmadır. Fakat bu yalan ve cehaletin, dokunulmazlığın kaldırılmasını ve insanın ebedî olarak Cehennem'de kalmasını gerektirmesi bakımından araştırılması ise, fıkhî bir araştırmadır. Matlup olan da budur.

Bu kitabı burada sona erdirirken şunu da belirtmek isteriz ki, biz bu kitapta inançla ilgili konularda iktisada riayet ederek, esas inançların ve kaidelerinin dışında kalan faydasız ve gereksiz birtakım fazlalıkları ve fuzulî bilgileri hazfettik ve zikrettiğimiz hususları, insanların ekserisinin anlamakta güçlük çekmeyeceği gayet açık ve kesin delillere dayandırmakla yetindik. Yüce Allah'ın bundan dolayı bizi mes'ul kılmamasını ve öteki dünyada amellerimiz karşımıza çıkarıldığı zaman, O'nun büyük lûtfu ve geniş cömertliği ile, bu amelimizi de iyi ameller zümresine ilhak etmesini dileriz.

"al-İktisâd fi'l-İtikâd" adlı kitabımız burada sona ermektedir. Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Allah'ın selâtı ve selâmı ebedî olarak resûllerin efendisi ve nebîlerin sonuncusu Hz. Muhammed'e, âline ve ashabına olsun.

Bu kitabın yazılması, onun sahibi al-Mubârek b. Muhammed b. Abd al-Kerîm al-Cezerî -Allah onu bununla faydalandırsın ve rahmetiyle onu bilgi ve tövbe ile rızıklandırsın- tarafından, Yüce Allah'a hamd edilerek, beş yüz altmış üç yılının Şaban ayının onikinci gününe rastlayan Cumartesi günü bitirilmiştir.

Bu kitap, beş yüz altmış üç yılının Ramazan ayının onuncu gününe tesadüf eden Salı günü, Yüce Allah'ın inayetiyle, nakledilmiş olduğu asıl nüshası ile karşılaştırılmış ve bu eserin, elden geldiği kadar iyi tashih edilmesine ve hatasız olmasına çalışılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Bouyges, Maurice: *Essai de Chronologie Des Oeuvres de al- Gazali*, Beyrouth (tarihsiz).

al-Cuveynî, İmâm al-Haremeyn: *Kitâbu'l-İrşâd*, neşredenler: Dr. M. Yûsuf Mûsa ve Alî Abd al- Mun'im Abd al-Hamîd, Kahire 1950.

Çağatay, Neşet ve Çubukçu, İbrahim Agâh; *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1965.

Çubukçu, İbrahim Agâh: *Gazzalî ve Kelâm Felsefesi*, Ankara 1970.

Çubukçu, İbrahim Agâh: *Gazzalî ve Şüphecilik*, Ankara 1954.

al-Gazzalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed: *Faysalu't-Tafrika Beyne'l-İslâm Va'z-Zandaka*, Mısır 1319, 1325.

al-Gazzalî: *al-Hikme fî Malûkât Allah*, Mısır 1903.

al-Gazzalî: *al-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, hazırlayanlar: Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu ve Doç. Dr. Hüseyin Atay, Ankara 1962.

al-Gazzalî: *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, İstanbul 1287, Kahire 1303.

al-Gazzalî: *İhyâ Ulûm ad-Din*, İstikamet Matbaası, Mısır.

al-Gazzalî: *al-Kıstâsu'l-Mustakîm*, Mısır 1318.

al-Gazzalî: *Kimyâ-yı Saâdet*, Tahran 1333.

al-Gazzalî: *al-Madnûnu'l-Kebîr*, Mısır 1309.

al-Gazzalî: *al-Maksadu'l-Esnâ Şerh Esmâi'l-lâh al-Husnâ*, Mısır 1322.

al-Gazzalî: *al-Munkiz Mina'd-Dalâl*, Mısır 1309.

al-Gazzalî: *al-Mustasfâ Min İlmi'l-Usûl*, Mısır 1356.

al-Gazzalî: *ar-Risâlet al-Ladunniyye*, Mısır 1328.

Işık, Kemal: *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967.

İbn Hallikân: *Vefayâtu'l-A'yân*, Mısır 1357.

İbn Teymiye: *Kitâb Bugyat al-Murtâd fi'r-Radd ala'l-Mutefelsife Va'l-*